蒙藏文化关系研究

◆ 乌力吉巴雅尔 著

现代中国藏学文库





中国藏学出版社

本成果系中央民族大学
“十五”科研规划重点项目

【现代中国藏学文库】
主　　编：拉巴平措
执行主编：马　丽　华

蒙藏文化关系研究

乌力吉巴雅尔

中国藏学出版社

回责任编辑：李 烨　回封面设计：李建雄　回版式设计：天 朗

图书在版编目(CIP)数据

蒙藏文化关系研究/乌力吉巴雅尔著.
北京:中国藏学出版社,2004
(现代中国藏学文库/拉巴平措主编)
ISBN 7-80057-649-3
Ⅰ.蒙...　Ⅱ.乌...　Ⅲ.文化交流-研究-蒙古族、
藏族　Ⅳ.K28
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 025396 号

蒙藏文化关系研究

乌力吉巴雅尔　著

中国藏学出版社出版
新华书店北京发行所发行
北京牛山世兴印刷厂印刷
开本:850×1168　1/32　印张:13.125　字数:300 千
2004 年 3 月第 1 版第 1 次印刷　印数:500 册
ISBN 7-80057-649-3/Z·323

定价：28.00 元

《现代中国藏学文库》总叙

中国是藏学的故乡。西藏是中国不可分割的重要组成部分,藏族是中华民族大家庭的重要成员。这些正是藏学研究产生、发展的最根本条件,也是藏学研究取之不尽、用之不竭的源泉。在中华大地上成长发展起来的这门人文社会科学,现在已经成为世界性的显学。为了展示中国藏学研究的成果,加强同世界同行的学术交流,促进藏学研究的繁荣发展,为西藏和其他藏区的两个文明建设服务,在中国藏学研究中心的领导下,我们编辑出版的这套《现代中国藏学文库》丛书,主要包括四个方面的内容:中国藏学家(包括港澳台学者)的学术专著;具有重要价值的藏学文献(包括现代学者辑录的历史文献);译成汉文的藏文学术名著;获得博士学位的藏学论文(对于优秀的硕士研究生论文酌情予以收录)。所有收入的论著,均以学术价值为惟一衡量标准,文学作品、游记、通俗读物等暂不收录。作为中国藏学研究的一项基本建设工程,我们将把这项工作长期坚持下去。我们期望得到海内外藏学家的大力支持。

中国藏学出版社

2002 年 10 月

目　录

引 言

假如本书的题目偶然间进入您的视线，使您伸手拿到了它，不妨浏览一下它的目录，倘若有引起您兴趣的篇目，请选择性地翻开看看，要是觉得与己无关，请立马掩书走人，不必耽误功夫。既然已经翻开了目录，又想在头脑中留下对本书的一点印痕，不妨再浏览一下本书每篇之首的简短导语，它会使您迅速了解这一章文字相对集中反映的一两个问题。大概不会占用您很多时间。当今信息时代，了解一些不同领域的动态，也算是一种知识储备吧。

我国是一个多民族的国家，不同民族有不同历史文化，她们用各自的不同历史文化共同缔造了中华文明。不同民族在历史上或现实生活中彼此交往相互影响的实例可谓数不胜数，本文反映的仅仅是其中两个古老民族——雪山和草原的儿女们，在历史上所扮演的诸多剧目中的一点一滴花絮而已。她们的举动曾经引起过国内外历史、社会、民族、语言、文化等诸多学科专家学者的关注，迄今亦然。蒙古族和藏族之间的关系究竟是如何形成的？彼此影响如何？国内外学者是怎么看的？欲想了解诸如此类的问题，请不妨阅读以下篇目。

蒙藏文化关系鸟瞰

蒙古族和藏族都是历史悠久的民族，她们均有古老而灿烂的文化。她们在传统的中国史书上开始留下自己足迹的时间大体相仿。

“蒙古，始见于《旧唐书》，称作‘蒙兀室韦’，是大室韦的一个成员，居住在呼伦湖以南的山林地带。”[①] 同书说，“吐蕃在长安之西八千里，本汉西羌之地也，其种落莫知所出也，或云南凉秃发利鹿孤之后也。”[②]除类似汉文记载外，蒙古族和藏族对自己开始走向历史舞台也有各种传说与记载。比如蒙古语的《蒙古秘史》、《黄金史》，藏语《敦煌本吐蕃历史文书赞普世系表》、《柱间遗教》、《红史》等。

从这些文字记载看，藏族先民是自中国西南边陲不断向东和东北方向扩展势力，经过数百年的奋进，逐渐步入四川、青海、甘肃一带。与此同时，从中国东北崛起的蒙古族先民向西和西南方向挺进，数百年后，其势力也抵甘肃、青海、云南、四川等地。于是，从两个不同方向前进的两个民族的先锋，开始在他乡境内有了接触，时间大约在12世纪末13世纪初。这个历史性的接触，为后来这两个民族的历史、文化发展带来的影响极其深刻。所以要想讲述蒙藏文化关系，不得不从这个源头开始探索。

---

① 蒙古族通史编写组编：《蒙古族通史》，北京，民族出版社，1991年，第3页。

② 刘煦等撰：《旧唐书》，北京，中华书局，1975年，第5219页。

一、蒙藏两个民族的接触

首先,我们从蒙古人的文献传承中观察,他们是如何记述有关藏人的情形以及和他们建立最初关系的。

《蒙古秘史》是迄今发现的蒙古人用自己语言撰写的最早的历史文献之一。学术界一般认为它成书于公元1240年。该书中已经提到了蒙古人与藏人接触的一些地名或种族名称,如“欣都思”(印度)、“脱孛都”(西番)、“唐兀都”(西夏)等。但是,从书中反映的具体内容来看,距蒙古人和藏人的直接对话时间还相去较远。比如蒙古人巴剌奉命追击逃亡欣都思的撒儿塔兀勒(回回)首领札剌勒丁莎勒坛和篾力克罕二人而深入其腹地,然后撤退,从其边城掠夺了诸多百姓和骆驼。照常规来估计,被俘虏的那些百姓中可能有藏人,因为吐蕃和印度接壤处的百姓具有杂居的特征。

印藏这两个民族的交往至少可追溯到吐蕃松赞干布时期。所以,蒙古人从“欣都思”人中了解“脱孛都”人的情形并非难事。这是一种可能。还有一种可能是,蒙古人从“唐兀都”了解“脱孛都”。因为“脱孛都”军事势力与宗教影响,同样在吐蕃王朝时期就已经到达了这一地区。藏人早先称“唐兀都”为“弭药”。据说松赞干布的五妃之一茹雍妃洁莫尊即“弭药”王之女,有记载云“……松赞干布还命令在弭药热甫岗建造了雍佐热甫嘎神殿”[①],足见他们之间特殊关系的一个侧面。蒙古先民也有把“唐兀都”和“脱孛都”混为一谈的习惯,大概是由于这两个民族在人种体态上相似、地理位置上衔接、生活习俗上相同等诸多因素造成的。

① 班钦索南查巴著、黄颢译:《新红史》,拉萨,西藏人民出版社,1984年,第199页。

据《蒙古秘史》记载,同唐兀都最早发生关系的北方人之一就是客列亦惕部王罕:

〔他曾〕经过委兀河西地面穷乏了,挤着五个羊,刺着驼血吃,骑着个瞎沙马来。①

此处的“河西”就是“唐兀都”。王罕众叛亲离,在异国他乡卑躬屈膝地生活,其经历在《圣武亲征录》里也有记叙。曾为成吉思汗统一诸蒙古部的伟业出过一臂之力的王罕,后来受他人的离间倒戈,与成吉思汗反目成仇,最终受挫:

汪可汗仅以子及数骑脱走,顾其左右谓其子亦剌合曰,我父子相亲,其可绝而绝之呼。今由此缓颊,儿绝矣。至捏坤乌柳河,为乃蛮部主太阳可汗之将火里速八赤帖迪沙二人所杀。亦剌合走西夏,过亦即纳城。至波黎吐蕃部,即讨掠,且欲居之。吐蕃收集部众逐之。散走西域曲先居彻儿哥思蛮之地,为黑邻赤哈喇者杀之。②

有学者认为《圣武亲征录》与《蒙古秘史》的完稿相去不远。上面的引文可以证实,王罕曾经向西逃窜,避开内讧,经历了一段磨难之后返回本土。不幸的是他在临终时再次选择了他乡。其子则更胜一筹,他败北后逃入吐蕃境内,尚未站稳脚跟就被撵走,想必双方在如此交往中有所了解。此外,《蒙古秘史》中还提

① 巴雅尔:《蒙古秘史》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1981年,第704页。

② 王国维:《圣武亲征录校注》,原载:《蒙古史料校注四种校注五卷》,清华学校研究院院刊,丙寅,第64-5页。

到“西番狗”[①],对吐蕃人喂养的家犬都有了解。

14世纪初年,波斯政治家和史学家拉施特(rashid al - din fadl allah ,1247 - 1318年)先后受伊利汗合赞(1295 - 1304年)和完者都(1304 - 1316年)之命修撰的《史集》(jami al - tawarikh),“是一部前所未有的世界通史,是当之无愧的当时亚欧历史的百科全书”[②]。该书涉及的蒙古史,特别是成吉思汗时期,几乎没有提到蒙古和吐蕃的关系。然而写到唐兀惕部落时却说:

> 以前蒙古人称这个地区为合申。窝阔台合罕的儿子,海都的父亲合申死后,禁用合申的名称。从此,这个国家重新被称为唐兀惕,迄今还称以此名。[③]

据载,成吉思汗和窝阔台汗时期,蒙古曾与唐兀惕进行过多次较量,并从唐兀惕掠夺得大批骆驼和财产。成吉思汗除自己娶了唐兀惕君主龙·沙答儿忽的一个女儿外,还从他们当中带来了一个叫兀察罕的15岁男孩子,收养为第五个儿子。他后来担任千户长。另外,成吉思汗还从唐兀惕俘虏中发现一个聪明的孩子叫不劣,把他带到自己的斡耳朵,这个孩子长大也当了千户

---

① 巴雅尔:《蒙古秘史》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1981年,第1322页。原文为:“mani tubed ud nohad eyen tuhirju ilegebesu dayin irgen - i ba tegri gajar - a huchu nemegdeju alta munggu agursun tawar irgen orhan chimadu abchirsugai !”其旁译是:“将俺如西蕃狗般使去,天若佑护,将敌人胜了,凡金银匹帛,都将来献。”笔者以为此译不确,应为:“西蕃若将狗向我们使来,受天地气力,我们将敌人胜了,为你把金银匹帛百姓人烟都将拿来。”两句区别在,前者是我犯人,而后者为人若犯我这个前提上。

② [波斯]拉施特主编,余大钧、周建奇译:《史集》,北京,商务印书馆出版,1983年,第1页。

③ [波斯]拉施特主编,余大钧、周建奇译:《史集》,北京,商务印书馆出版,1983年,第234 - 238页。

长。蒙古人在同这些人的接触中也完全可以了解吐蕃的一些基本情况,因为那时西夏与吐蕃的交往早已达到非常密切的地步。

在《蒙古秘史》问世之后的几个世纪,几乎没有留下什么蒙古文历史文献。到了20世纪,人们才发现两本书——《十善福白史册》和《阿拉坦汗传》,多少能弥补这一空缺。从前一书中的某些记述中,对它的形成提供了如下可供猜测的三种不同年代:1、由忽必烈汗(1215-1294年)著或忽必烈汗时期(1271-1280年)撰写;2、由呼图克台彻辰洪台吉(1540-1586年)编撰;3、于至顺元年(1330年)撰。

该书说到忽必烈汗与八思巴之间的关系时,把他们提倡的治理国家必须政教结合的主张归结为由他们祖辈结下的缘分,说成吉思汗曾经向萨迦派首领贡噶宁波祈请,希望在自己的子孙后代中诞生一个能够政教并行的菩提萨埵者。这种企图把蒙藏关系追溯到吐蕃时期,甚至再往上追溯,把蒙古祖先同吐蕃或印度祖先一脉相承的说法,虽然有些异想天开,但在某种程度上也反映了传播此类说法者的一番苦心。他们认为吐蕃是佛陀教法盛传的圣地,而创立佛陀圣教的导师释迦牟尼诞生的圣地在印度,既然信仰佛教的吐蕃人来自圣人释迦牟尼的种族,那么,具有同样信仰的蒙古人的祖先也不能与那圣洁的佛祖相去太远。上面那种说法以及类似的其他传闻,对后世的确产生了深刻影响。

至于后一本书的问世年代,蒙古史学界认为是明末清初(1606)。该书对蒙藏两个民族的早期接触有如下描述:

> 征服世界使归治下之铁木真,……延请萨迦尊者贡噶宁波喇嘛来,……成吉思汗第三子窝阔台汗,请来大能萨迦班第达喇嘛,……号忽必烈薛禅汗于世闻名,

此圣者请来呼图克图八思巴喇嘛。[1]

据引文中的说法,自成吉思汗起,子孙三代均和西蕃萨迦派宗教首领建立了供施关系。其实除了忽必烈(1215-1294年)和八思巴(1235-1280年)在历史上真正建立过福田与施主的供施关系之外,其余人的邀请与被邀请纯属子虚乌有。众所周知,成吉思汗(1162-1227年)与贡噶宁波(1092-1158年)并非同时代人,窝阔台汗(1186-1241年)在位期间无暇顾及脱孛都问题,而萨迦班底达贡噶坚赞(1186-1251年)踏入蒙古的时间是在窝阔台作古之后。人们之所以这么说,大概有两种可能:一是把蒙古和西藏的宗教联系尽量往前推,满足一种虚荣心理;另一是蒙古人仿照吐蕃历史上的著名法王松赞干布、赤松德赞、墀祖德赞(或墀热巴巾)祖孙三代宏扬佛法的榜样,试图说明自己祖先在某种程度上同吐蕃祖先行为具有一致性。

直到17世纪后半叶问世的蒙古文文献,几乎无不谈及蒙藏两个民族的接触,尽管还重复着前人的说法,但也发生了一些变化。以萨囊彻辰的《蒙古源流》(1662年)为例,至少有三处的记载和以往的不同。

其一:

(成吉思)45岁丙寅向脱孛都顾勒格道尔吉汗出征,脱孛都汗派遣以亦勒呼诺颜为首三百人和众多骆驼等敬品和使者表示归属,在阿沁大塘上与主会晤。主同意并向其汗臣送给大量供物让他们返回。主让亦勒呼诺颜返回时,向萨迦察格劳匝瓦阿难达噶尔贝喇嘛敬书曰:本想邀请你,因世间事迹残缺之故未邀请。

① 珠荣嘎译注校:《阿勒坦汗传》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1991年,第3-6页。

我从这里信奉你，你从那里保佑我。自此征服了阿里三部以下三省八十八万哈喇脱孛都百姓。[①]

其二：

窝阔台汗属相丁未，42岁戊子即位，虽拟邀请萨迦察巴坚赞而延误，六年后47岁癸巳归天。[②]

其三：

（萨迦班第达）……赴印度，与异端之六师辩难论驳。获班第达之号归来后，乃叔扎克巴·札勒灿者曾预言告之曰，此后，有一时，自东方来：冠若栖鹰，靴以猪鼻，房如木网，凡三四语后，每发"额齐格因"之音者——乃蒙古国主，菩提萨都瓦之化身，库坦合罕，遣道尔达使者——来请汝。届时汝必前往，则汝之教义在彼大兴焉云。……谒见合罕，遂塑狮吼观世音菩萨像，收伏龙君，并授合罕以该项灌顶，作佛事之故，合罕之病即时痊瘉，众皆欢喜焉。[③]

这些记载的内容已经变得比较具体而详细了。譬如其描述的西藏萨迦派领袖贡噶坚赞不是和窝阔台汗会晤，而是和他儿子阔端诺颜（库坦合罕）会晤，符合事实。发生如此变化，无疑与作者利用的藏文资料有关。萨囊彻辰在他著作的前后两处谈到

① 萨囊彻辰：《蒙古源流》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1981年，第190－191页。又见道润梯步汉译：《蒙古源流》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1981年，第157－159页。

② 萨囊彻辰：《蒙古源流》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1981年，第228页。又见道润梯步汉译：《蒙古源流》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1981年，第190－191页。以上两条引文由笔者重译。

③ 萨囊彻辰：《蒙古源流》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1981年，第232页。又见道润梯步汉译：《蒙古源流》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1981年，第191页。

自己所利用的几部重要参考书目，包括蒙古文、藏文和汉文，其中藏文至少有《本义必用经》和《红史》两种。

《蒙古源流》以及比它稍早问世的《黄金史纲》和《大黄册》，在叙述蒙古历史之前特意增加的一些内容，和传统说法大相径庭。它们的作者在作品中津津乐道关于世界形成、人类出现等哲学问题的一套佛教理论，并且还乐意把蒙古祖先的来历同西藏和印度王统联系在一起。这些观点不仅对后来的史学家，而且对普通读者也产生了深刻影响。

藏文文献中有关蒙古的记载，最早是从"霍尔"(hor)、"索波"(sog po)、"金格尔汗"(jing gir rgyal po)等名称开始的。然而无论是"霍尔"还是"索波"，起初并不专指蒙古。西藏的民间文学和史诗作品里，前者指北方强悍、暴烈的民族，后者指西方善经营马的民族。至于"金格尔汗"，是藏文对成吉思汗的习称。

西藏早期史书所反映的蒙古有一个共同特点，就是把蒙古王统从天子勃儿帖赤那开始罗列到成吉思汗，再从成吉思登蒙古汗位开始罗列他的继承者，一直写到被汉族明朝推翻为止。附带说明的仅仅是这些即位者在位的时间和个别人的某些特征而已。这些原本来自蒙古文献的资料，经过藏人的手重新表述时，也发生了细微的变化。如有叫错人名的，有把一个人当作两个人的等等。我们仅以《红史》、《王统世系明鉴》、《汉藏史集》、《新红史》的记载为例。

据《红史》讲：

……塔马察的儿子是齐吉蔑尔干，现在据说他是镇伏魔怪的白玛迥乃(莲花生)大师。

成吉思汗三十八岁时，聚集百姓，登上王位，在位三十二年，于阳火虎年秋七月十二日六十一岁时在西夏尕地方升遐。

> 当妥欢帖睦尔放弃京城时,达仓巴的巴希贡噶仁钦正在大都城内,据他叙述,当时大都城内纷纷传扬说反叛的军队将要到来,故于羊年五月十一日返回蒙古地方,看来这个说法是确实的。[①]

《王统世系明鉴》所载蒙古王统与汗位继承的说法基本上和《红史》一致。但是,上摘三条中只存第一条,“塔马察的儿子是喀切墨尔根(原注:相传此王为古茹佛转世)”[②]。

虽然在《汉藏史集》中上摘《红史》的那三条都保留,但说法有较大出入。比如:1. 塔马察的儿子是察尔蔑儿干,据说他是莲花生大师的化身。2. 成吉思汗33岁的羊土虎年,继西夏甲郭王之后,又以武力从当时统治汉地名叫托孜的国王手中夺取了都城。于66岁的羊火猪年秋七月十二日,在木雅噶地方升天。3. 妥欢帖睦尔即位后26年,即阴土狗年,帝师贡噶坚赞(《佛祖历代通载》作公哥儿监藏班藏卜,1333-1358年任元顺帝的帝师)圆寂,蒙古的大臣们反叛,上都宫殿被火焚。[③] 这里所涉及的人物名称和他们所从事的活动,在时间上具有如此大的差别,足以说明史料来源的不同。《汉藏史集》所讲述的内容显然比上述几本书要多。

从以上所举的例子里,我们不能不产生如下看法:在藏人的笔下,成吉思汗的祖先里已经有人同印度的高僧即8世纪来到西藏传教的莲花生大师发生了关系,这一点在早期蒙古史里未

---

① 蔡巴·贡嘎多吉著,东嘎·洛桑赤列校注,陈庆英、周润年译:《红史》,拉萨,西藏人民出版社,1988年,第25-28页。

② 萨迦·索南坚赞著,陈庆英、仁庆扎西译注:《王统世系明鉴》,沈阳,辽宁人民出版社,1985年,第18页。

③ 达仓宗巴·班觉桑布著,陈庆英译:《汉藏史集》,拉萨,西藏人民出版社,1986年,第156页。

曾提及;其次,已有成吉思汗的势力侵入西夏而他自己就在西夏归天的记载,这与蒙古史吻合;再次,蒙藏之间的接触似乎并不从成吉思汗时期开始,而是更早。我们从历史事实可知,蒙古人和藏人官方的直接接触是在建元之前,自阔端和萨班的会晤开始。元代西藏宗教界的人士频繁来蒙古朝廷任职,与历任可汗结成施主和福田关系。

自《红史》起(除了《王统世系明鉴》等个别史书外),几乎所有藏文文献无不谈及阔端和萨班在凉州的历史性会晤。尽管它们叙述的详略不同,但使用的资料及谈论的要点是一致的。譬如,阔端向西藏派出以多尔达为首的使者;萨迦班底达遵照前人哲卜尊扎巴坚赞的预言率领两个侄子赴蒙古;萨班与阔端会见,宏扬佛教等。我们不妨摘录其内容,做些比较。

《红史》载:

> 皇子阔端由北方,即凉州派人前来迎请他,以前杰尊扎巴坚赞预言过:以后由北方来一与我们语言族属不同、头戴飞鹰似的帽子、脚穿猪鼻靴的人前来迎请,如应邀前去,对佛教大有利益。依照这一预言,贡噶坚赞于六十三岁的羊木龙年,伯侄三人前去,路上走了三年,于马年到达凉州。此时皇子阔端前去参加贵由大汗的即位典礼去了,到回来时在羊年与萨迦班智达会见。班智达获得了祭天大典的首席长老的地位,弘扬佛教,此上师享年七十岁,于阴铁猪年逝于凉州。[①]

《汉藏史集》载:

> 法主萨迦班智达于彼六十三岁之阳木龙年应蒙古

① 蔡巴·贡嘎多吉著,东嘎·罗桑赤列校注,陈庆英、周润年译:《红史》,拉萨,西藏人民出版社,1988年,第43页。

最先派来吐蕃之金字使臣多尔塔赤之请，从萨迦动身前往，路上走了三年，于萨迦班底达六十六岁之阴火羊年到达凉州之幻化寺与蒙古之王额沁阔端会见，从此年至蒙古丢失帝位之间，蒙古与萨迦派结为施主与福田的关系达一百一十六年。①

《新红史》对此事有两段记载：

在蒙古成吉思汗即位后二十年的阳铁鼠年时，他派遣了以拉齐多达二将领为统帅的大量蒙军前往西藏，摧毁了大部分城镇。止贡恭巴释迦仁之被蒙军擒获，即在此次，在热振及杰拉康寺，据说许多僧人被杀。②

法王萨迦巴在其六十三岁的木龙年时，阔端大王发下诏书道：长寿天力，大福德吉祥至上，皇帝御旨：诏谕西藏萨迦班哲达衮嘎坚赞贝桑波，并派遣金字使等前往迎请。③

从以上摘录中不难看出，随着时间推移，在一个基本框架上增补的内容越来越充实丰满了。但必须说明的是，此处所谓“金字使臣”的派遣者，应当是阔端而不是成吉思汗。应该肯定的是，这些使臣是蒙古人里最先而且比较全面了解西藏的第一批人。他们曾把了解到的情况即时向阔端诺颜做过汇报，其中就有：“噶丹派寺庙最多，分布最广；达龙塘巴戒律清整，最有德行；萨迦派的班智达学富五明，声誉最隆”等内容。④当时金字使臣

① 达仓宗巴·班觉桑布著，陈庆英译：《汉藏史集》，拉萨，西藏人民出版社，1986年，第201—219页。

② 班钦索南查巴著、黄颢译：《新红史》，拉萨，西藏人民出版社，1984年，第51页。

③ 班钦索南查巴著、黄颢译：《新红史》，拉萨，西藏人民出版社，1984年，第54页。

④ 王森：《西藏佛教发展史略》，北京，中国社会科学出版社，1987年，第72页。

也很可能随身带去了阔端诺颜的诏书。诏书的内容在《萨迦世系史》和《萨班传记》中均有记载。[①]而此处只有起首的一行惯用语，并没有具体内容。另外，所谓扎巴坚赞的预言一说，充其量不过是吐蕃人对蒙古人的一种道听途说或初次见到金字使臣后产生的某些印象而已。如果是后一种，那么也正好说明，此时才是蒙藏民族面对面相识的开端。

当然，在蒙古侵略目标向西延伸和西藏内部各种地方势力与宗教派别相互勾结扩张自己势力范围的历史时期，蒙古人和藏人的接触并不局限于萨迦派一家。大概是在贡噶坚赞等人到达阔端宫邸不久，就有了噶玛拔希和蒙哥汗的会晤。据藏文《红史》载：

> ……忽必烈带兵在绒波域色都地方会见了噶玛拔希，他使忽必烈发菩提心，见到诺桑和龙树等很多菩萨。忽必烈听到噶玛拔希当时的名声以及看到将来能成为大成就者的各种征兆，又有金字使者前来迎请噶玛拔希，……而蒙古大汗蒙哥听到仁波且（噶玛拔希）之声名后，派出许多金字使者前来邀请。他见到益喜巴和那拉噶波等世间各种神祇之神幻，动身去蒙古，……王子忽必烈是最初邀请他的人，但他未住在彼处，故忽必烈对他不满，他又站在蒙哥汗一边，得到大量奉献。故忽必烈下令对他施行火烧、抛入水中、用兵器砍、喂毒、头上钉铁钉等刑罚，并派人分三班轮流看守，

---

① 扎西旺都：《西藏历史档案公文选水晶明鉴》（藏文本），北京，民族出版社，1989年，第177－180页；又见恰白·次旦平措等著：《西藏通史》，拉萨，西藏古籍出版，1996年，第317页。

七天不准进食。[①]

这些叙述表明,蒙古首领需要身边有个名声高、成就大的僧人陪伴,而西藏高僧们也从蒙古首领中物色与自己气味相投的靠山,已成当时双方同等重要的事情。所以有了"蒙哥汗与止贡派结为施主与福田;额沁哈丹与萨迦班智达结为施主与福田;忽必烈薛禅汗与蔡巴噶举结为施主与福田;阿里不哥与噶玛噶举结为施主与福田;旭烈兀与止贡派结为施主与福田"[②]的关系。

二、藏文化对蒙古文化的影响

如果说藏族的传统文化由古老的苯教以及后来取而代之的藏传佛教文化为主要成分,那么,影响蒙古文化的主要是藏传佛教文化。自从两个民族有了接触,两种不同文化就发生了彼此的双向影响。确切地说,蒙藏关系起初主要体现在藏族佛教高僧大德和蒙古族统治阶级首脑之间。从表面上看,蒙古汗廷不断向西藏派去一些官员和金字使臣,或邀请在西藏从事宗教事务的一些高僧到蒙古宫廷担任要职。这种接触面虽然相当有限,但实际产生的影响却是不可低估的。

蒙古人开始崇奉西藏僧人并非是盲目的,而是有选择的。他们仰慕崇敬的是那些能够呼风唤雨、咒术高明、能够随心所欲地变幻自己、魔法强大的僧人;对于那些能使患者起死回生、医术精湛的僧人尤为信奉;对于学问高超的僧人也十分敬重。通过与这些非凡人物的相处,他们逐渐对西藏佛教有了了解和认

---

① 蔡巴·贡嘎多吉著,东嘎·罗桑赤列校注,陈庆英、周润年译:《红史》,拉萨,西藏人民出版社,1988年,第79－82页。

② 达仓宗巴·班觉桑布著,陈庆英译:《汉藏史集》,拉萨,西藏人民出版社,1986年,第154页。

识，并逐渐放弃自己传统的信仰——萨满教。他们不仅信奉和崇拜藏传佛教，而且最终把它当作坚信不疑的精神寄托，同自己的人生与生活紧紧联系在一起。

对此蒙古文献有描述。据《黄金史》载：

> 有一天，英明圣主成吉思汗忽然悟彻永生的真理，遣人至西藏供祭释迦牟尼，捎信给萨迦·满珠习礼喇嘛说："请一位菩萨在我亲族中转世，我愿子孙后代中能出生菩萨。"于是，满珠习礼·班迪达交给他一只金匣子……成吉思汗大摆喜宴，教拖雷额真的"额喜"合敦启开那金匣，其中有三只金蚊子。那金蚊子飞入"额喜"合敦的鼻孔中，进入"额喜"合敦的黄金的子宫里。经过十个月，在喀喇和林城出生了转轮王的"化身"，忽必烈·薛禅汗和阿里不哥二人。[①]

这个后人编撰的神话在某种程度上反映了蒙古人早期对西藏佛教神秘性认识上的幼稚和崇拜上的天真。

类似那个"金匣子"般的器皿，后来在窝阔台汗时期还有出现。有些史书上写道：

> 斡歌歹可汗的腿有病，派使臣邀请萨迦·班迪达喇嘛。那喇嘛将一个虱子、一个土块，一粒舍利子，装进一个壶里封好口子，交给使者带回。斡歌歹接过来说道，"给我一块土，预示我将死亡，给我一个虱子，暗示我吃饭时，他就会到来。给我一粒舍利子，是预示蒙古国将来皈依佛法的意思。"没多久，那喇嘛就来了。斡歌歹可汗欢迎他，亲自接见他。向他询问腿病时，他

---

① 罗桑丹津著，色道尔吉译：《蒙古黄金史》，蒙古学出版社，1993年，第250页。又见乔吉校注：《黄金史》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1983年，第457页。

说："可汗呵，你的前世是印度国王的儿子，为建筑寺庙破土动工砍伐树木，因此土地神来这里作祟。因你有修建寺庙的功德，今生为成吉思汗的儿子。"他说着祭祀大黑天，使斡歌歹的腿病立即痊愈。以可汗为首，蒙古国的全体人民都皈依佛教。那喇嘛还显示了许多法术。[①]

这段叙述使人隐约感到，它与吐蕃第二十七代拉脱脱日年赞汗即位时，突然从天上掉下经卷、宝匣、佛塔、佛尊像之类东西，以及赤松德赞时期破土动工修建桑耶寺的情景有某种联系。作者的意图很可能是通过如此雷同的事件，即佛教传入西藏和蒙古初期阶段的相似性，给读者一些暗示。

被蒙哥汗供奉的噶玛拔希的魔法是有名的，他能腾空而起并能盘腿坐于空间，而且还会穿墙而过。据说忽必烈开始以为八思巴的成就和魔法不如噶玛拔希，但察必合敦却不那么看。经她周旋，在可汗面前安排了一场显现魔法的竞技活动，结果八思巴用利剑把头颅和四肢砍去，与躯体分开，使其幻变成毗卢舍那等五种不同佛陀，让可汗及在场的众人惊恐和崇拜不已。忽必烈亲眼目睹了八思巴的非凡成就之后，接受喜金刚灌顶，并把他封为国师、帝师，使他掌管全国释教事宜。

我们还记得，贡噶坚赞和阔端会晤过程中，首先是前者给后者治愈腿病。数百年后，阿拉坦汗见到索南嘉措时的第一个感觉，是曾经在什么地方见过他一面。很快他想到，自己有一次因腿疾杀一匹马，把腿伸进马的胸腔用热血治疗，当疼痛难忍时向上看，看见天空中有位白色仙人，仙人训斥他为何如此造孽，原

① 罗桑丹津著、色道尔吉译：《蒙古黄金史》，蒙古学出版社，1993年，第293页。又见乔吉校注：《黄金史》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1983年，第526页。

来他就是眼前的圣人。

索南嘉措是否在蒙古行过医,我们暂且不管。但是,他来到青海察卜察勒后,当着前来迎接他的蒙古人,伸手指向挡路的乌兰沐涟(红色河流)河,顷刻间让河水倒流,使众人无限崇拜。之后他还使空旷的地方冒出泉水,用神秘的法术征服蒙古地方的鬼神和各种翁滚,显示了他超凡脱俗的神幻术,令信徒们崇拜得五体投地。总之,所有那些步入蒙古境内的西藏高僧表现出的常人所不能的行为,在蒙古人心目中树立了特殊形象,为他们日后讲经说法、宏扬佛教打下了牢固的基础。

藏传佛教传入蒙古后,其领袖们在蒙古社会的地位几乎是仅次于可汗,他们自始至终受到了以可汗为首的统治集团的支持和保护。据说成吉思汗和窝阔台汗就已尊崇萨迦高僧。此后元代相继登基的蒙古可汗,一直到最后脱欢铁睦尔可汗丢失中原政权为止,蒙古统治机构里总有一名担任可汗福田的高僧,负责管理全国的佛事活动。据《元史》记载,担任这项工作的僧人有八思巴、亦邻真、答尔麻八剌、亦摄思连真、乞剌斯八斡节儿、辇真监藏、都相家班、相尔加思巴、公哥罗古罗思坚藏班桑布、旺出尔监藏、公哥列思监藏班桑布、辇真吃剌失思等十二人。[①]对于这一情况,藏族历史学家达仓宗巴·班觉桑布在 1434 年编撰的书中有较详的记述。其中所点到的人名有 17 位。[②] 蒙古《黄金史》中点到的人名也有 15 位之多。但是当元朝灭亡,蒙古人丢失北京,撤退到蒙古草原,与明朝对抗时,西藏僧人并不曾跟到蒙古故地。从此蒙藏脱离的局面长达 200 年之久。

---

① 宋濂等撰:《元史》卷 202,北京,中华书局,1976 年,第 4517 页。

② 达仓宗巴·班觉桑布著,陈庆英译:《汉藏史集》,拉萨,西藏人民出版社,1986 年,第 366－369 页。

与明廷抗衡的蒙古势力到了俺答汗时期有所壮大。待到蒙古部分势力侵入青海、西藏境内的时候,就有西藏僧人重新归属他们。其中最著名的即是佐格阿兴喇嘛和瓦其尔图弥公洪沁等人,前者劝说俺答汗邀请被称为"圣知一切"的索南嘉措,后者在俺答与索南嘉措会晤时担任翻译。其后,索南嘉措达赖喇嘛离开蒙古时,留下自己的替身喇嘛洞库尔满珠习礼。这些藏人在蒙古宏扬佛法方面所起到的作用,不禁使人想起西藏佛教后宏期的重要人物仲顿巴和拉钦贡巴绕赛等人,他们之间确实有些相似。在历代蒙古统治阶级支持和拥护下,头戴国师、帝师、上师、拔希、喇嘛、劳哑瓦等桂冠的那些西藏僧人,对在蒙古地区传播藏传佛教起到了重要作用,他们的影响是深远的。

语言是人类交际的工具,文字也有这种功能。文字是一种符号系统,有些语言有文字,有些语言则没有文字,语言和文字并不是一回事。在某种情况下,一个社会群体可以没有文字,但不可以没有语言。历史上有些社会群体消失了,但其语言留下了,这要归功于他们的文字。同样有些已经消失的社会群体没有给后世留下什么文化遗产,这与他们没有文字有很大关系。

蒙藏两个民族都是既有语言又有文字的民族。她们一直沿用到今天的文字,一般认为,藏文创制于松赞干布时期,而蒙古文则在成吉思汗时期就已经被应用。无论是藏文还是蒙古文,均记录并留传了大量传统文化遗产,对佛教文化的流布做出不可磨灭的贡献。随着蒙藏民族交往的深入,他们的语言文字也开始影响对方。

据有些蒙古文献记载,萨迦班底达贡噶坚赞在凉州期间,就给蒙古人创制了一套"齿形"文字。实际上萨班的贡献不在创制了什么形状的蒙古字,而在于他首次把蒙古文字母进行整理,并按藏文语法理论区分为元音和辅音两类,再把所有字母以阴阳

中性来区分等文字规范化的尝试。这个尝试是成功的,因为它的理论框架、基本概念和一些专门名词术语迄今仍被应用。另外还必须指出的是,八思巴接受忽必烈汗创制新字的旨意,根据藏文字母创制了另一套记录蒙古语和拼写一切文字的符号系统。历史上有“hor yig”即“蒙古字”、“ 蒙古新字”、“蒙古国字”、“方块字”、“八思巴字”等多种称谓。用这种文字记录下来的东西本身数量不是很多,但涉及的面却很广。这是当时的最高统治者忽必烈可汗企图在全国范围内统一“一切文字”的一种尝试。虽然由于这种“新字”文字结构及拼写规则很复杂,在使用过程中被自然淘汰了,但它在整个蒙古文化的发展过程中仍拥有特殊价值。用八思巴字颁布的皇帝圣旨、皇后懿旨、帝师法旨以及用它来书写和出版的书籍,是研究当时社会诸多问题的不可多得的珍贵资料。除此之外,八思巴字对后来蒙古文字发展史上先后出现过的阿里噶里字、托忒蒙古文、扫雍布字、旺更达日字等无疑起到了一定参照作用。如果说蒙古文字的形成过程中回鹘文起到了举足轻重的作用,那么在蒙古文字的发展过程中藏文所起的穿针引线的作用也是千万不能忽视的。

我们还应当关注在蒙古宫廷极力支持下翻译大量佛经的那些译师。他们将来自梵文、藏文、汉文和回纥文等不同文字的佛典,源源不断地译成蒙古文,然后从宫廷慢慢向草原牧民蒙古包传播。经历过几个世纪的风尘,侥幸流传到当今时代的那些古董,是蒙古古老文化的重要组成部分。据蒙古文献载,在海山曲律可汗时期,可汗对著名福田却吉敖德色尔下令:用我们的蒙古语从佛陀尊贵的经典中做些翻译。据传他翻译了大量经论著作,不过迄今人们知道的作品只有《入菩提行经》、《五部守护神大乘经》等数篇而已。除此,他还编著过《佛陀十二因缘》和《心镜》等书籍。在也孙铁木耳可汗时期,萨迦布泥雅巴达日喇嘛和

蒙古希日布僧格翻译了以前没有翻译过的所有经典。[1]布泥雅巴达日这个梵文名，藏文应当是苏达那木桑布或善佳福田。《蒙古佛教源流》[2]说他叫做噶哇索南，但我们对他知道得很少。希日布僧格是14世纪的著名译师，翻译过《圣金光明经》、《佛陀十二因缘》等经典。其中有的译文纳入《甘珠尔》。

大约在蒙古俺答汗和三世达赖喇嘛会晤不久，在蒙古土默特部出了一个著名的翻译家，叫锡热图固实却尔济满珠习礼。他翻译的《阿毗达磨俱舍论》、《故事海》、《般若波罗密多诵经》等佛教经典也纳入《甘珠尔》。另外，他自己单独或与西藏译师萨迦呑珠布共同翻译的作品还有《米拉日巴传及其道歌》与《本义必用经》等多篇。

蒙古人的翻译工作，一开始基本上属于个人行为。但在建元初年，翻译工作就引起朝廷的重视并设立了专门机构即译馆。[3]元代的《蒙古译语》或《至元译语》，以及明代的《华夷译语》，都是为当时社会需要，特别是为那些从事翻译工作的人的需求而编纂的工具书。到清代类似工具书的编纂工作有了长足的发展，如《蒙藏对照明鉴》(1718年)、《智慧之鉴》(1724年)以及多种文字合璧的《钦定同文音统》(梵藏满蒙汉，1750年木刻版)、《钦定西域同文志》(满汉蒙藏托忒维吾尔，乾隆年间木刻版)，[4]均是在当时朝廷的关照下用集体力量完成的：

> 其后那木岱彻辰汗、钟根哈敦、鸿台吉三人，按经教之制奉行尊圣可汗之政，使以蒙古语翻译佛师所说

① 萨囊彻辰：《蒙古源流》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1981年，第249页。

② 固始噶居巴·洛桑泽培著 陈庆英、乌力吉译：《蒙古佛教史》，天津，天津古籍出版社，1991年，第54页。

③ 乌力吉：《蒙古族藏文文学研究》，北京，民族出版社，1996年，第284页。

④ 贾春光等编：《民族古籍研究》，北京，民族出版社，1987年，第96页。

> 百八甘珠尔经。于是锡勒图固什绰尔吉、阿优希阿难答满珠锡里固什等,与杰出三万户的译者贤能,自黑虎年(1602)至红羊年(1607)间,将一切经文全部译出,美妙得体地纳入卷册之中。[①]

这是蒙古文献关于翻译《甘珠尔》经的最早记述。这应当是在三世达赖喇嘛和阿拉坦汗会晤期间,蒙古方向达赖表示为宏扬佛法之步骤里,具体着手进行的几项重要工程中已经兑现的一项。另外,《甘珠尔》经的翻译,是在林丹呼图克图可汗宏扬佛法的倡议下,"由呼图克图班底达满珠习礼诺们汗贡噶敖德色尔和如来经光萨么坦僧格达尔汗喇嘛灌顶固实二人为首众译师参加翻译,自第十一饶迴土龙年(1628年)十一月二十一日至次年中夏月圆日译毕"的。[②]据说这113函经文,是用如同日月似的金银字,书写在蓝色琉璃般的纸张上。再后来,有人将蒙古文《甘珠尔》重新转抄,奉送给寺庙或施主。在东部蒙古极力传播藏传佛教的纳济托因便是其中最突出的一位。[③]

清康熙五十六年,皇帝下谕旨雕印蒙古文《甘珠尔》,于是向"多伦淖尔寺庙的全体僧众宣讲政教二教义的扎萨克首席喇嘛锡热图诺颜却尔济、大喇嘛甘珠尔巴罗布桑楚勒特木格西、苏尼特贝勒锡利、阿巴噶公德木楚格为首的各扎萨克的众多译师把蒙古文《甘珠尔》同藏文《甘珠尔》进行校勘并雕版刻印"[④]。乾隆六年,皇帝向"章嘉若必多吉下令译出蒙古文《丹珠尔》。由章

---

① 珠荣嘎译注校:《阿勒坦汗传》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1991年,第176-177页。

② 纳塔著,乔吉校注:《金鬘》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1989年,第110页。

③ 额尔德尼毕力衮达赖:《纳济托因传》,蒙古文载于《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑,呼和浩特,内蒙古文化出版社,1989年,第99-184页。

④ 纳塔著,乔吉校注:《金鬘》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1989年,第246页。

嘉主持从藏文《丹珠尔》翻译的蒙古文《丹珠尔》共 225 函，自铁鸡年冬月开始经过八年多时光，至土蛇年夏中月译完并给予雕版印制"[1]，这是 1741 年至 1749 年的事。《丹珠尔》经的蒙古文翻译工作，确切地说，其中某些经卷的翻译，应与《甘珠尔》经的蒙古文翻译差不多同时，但是完整的翻译、编纂却比《甘珠尔》要晚。

随着藏传佛教进入蒙古，在蒙古社会开始出现了接受灌顶、遵守戒律、脱离世俗、走进佛门并专门从事念经修佛的宗教人员。最早接受灌顶的人应当是阔端诺颜，他从萨班接受的是喜金刚灌顶。随后察必合敦和忽必烈可汗(率领 25 名蒙古人)，先后从八思巴接受了喜金刚灌顶。在阿拉坦汗和达赖喇嘛会晤之后，就有"以三名可汗家族成员为首一百人出家持戒"[2]。稍后，17 世纪初，卫拉特部的首领们也皈依佛门。领头者是和硕特诺颜拜巴盖斯巴特尔，他在察汗诺们汗处聆听佛法理论之后，就非常崇敬佛教并想出家为僧。对此卫拉特四部的诺颜们极力劝阻，并同时商定，为了顶替拜巴盖斯巴特尔，各家都要派一子出家为僧。于是出现了"由和硕特昆都楞乌巴什一子、额鲁特哈日呼拉一子、巴特尔鸿台吉一子、其弟锤库尔一子、其弟莫日跟岱庆一子、土尔扈特呼乌日勒格一子、罗布桑一子、特呢斯莫日跟德么呢一子、达赖太息一子、辉特苏勒坦太息一子、须弥尔太息一子，共三十二名诺颜的孩子出家。为侍候他们还从属民中选派二百名孩子出家当了喇嘛。拜巴盖斯认咱雅班底达为养子派

① 纳塔著，乔吉校注：《金鬘》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1989 年，第 258 页。
② 金巴道尔吉著，留金锁校注：《水晶鉴》，北京，民族出版社，1984 年，第 465 页。

他出家"[1]的局面。蒙古首领争先恐后信奉佛教，无疑对佛法在整个蒙古的发展起到了推波助澜的作用。随着当局还对出家僧人采取特殊政策，不许咒骂、殴打，不派劳役、支差，而且对他们从事佛事活动的场所减免赋税，这越发助长了更多男子放弃艰难辛苦的世俗生活，脱离生产，进入寺庙，依靠他人的供奉和施舍生活。这一现象对社会进步和生产力的发展带来了极大的负面影响。

数百年间从蒙古草原走向西藏、青海、甘肃等地著名寺院，或者走向五台山、多伦淖尔、北京，以及走进自己家乡寺庙的出家人实在难以统计。数不清的出家人中当然也出现了不少举世闻名的人物，如四世达赖云丹嘉措、哲布尊丹巴呼图克图、灌顶普善广慈国师章嘉活佛、松巴堪布、咱雅班底达、察哈尔格西、察汗达尔汗诺们汗等宗教领袖和宗教学者。

寺院，一方面是出家人赖以生存和从事佛事活动的场所，另一方面是供奉佛祖及其弟子——高僧大德灵魂并珍藏他们遗物的地方；同时，它又是无数信徒通过自己无私供奉和虔诚的朝拜，希望满足心灵之呼唤的圣地。据说在西藏，吐蕃松赞干布时期所建的大小昭就有了寺庙雏形，但真正意义上的佛教寺院是从桑耶寺建立之后开始发展的。

寺庙这一特殊文化载体，在蒙古开始出现可能不会早于13世纪。涉及最早寺院的记述具有神话色彩：窝阔台可汗让萨迦班底达查看自己腿疾时，班底达说可汗前生是印度汗的儿子，曾经为建立寺院砍伐过木材，所以引起土地神的不满，使他患这种

---

① 巴岱等整理注释：《卫拉特历史文献》，呼和浩特，内蒙古文化出版社，1985年，第69页。又见拉德那博哈得拉著，西·诺尔布校注：《札雅班第达传》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1990年，第49、59页。

病。但由于兴建寺院的功德,他才转生为成吉思汗的儿子。经班底达抛洒玛哈噶拉朵日嘛之后,他的身体立刻痊愈了。由此窝阔台汗以及所有蒙汉百姓崇敬而皈依佛法。①这个记载里的窝阔台汗,应当是阔端诺颜之误。

实际上萨班接受阔端诺颜迎请来到凉州,至圆寂,共住了7年之久,他理应有个场所从事宗教活动。对此蒙古文文献没有记述。但是蒙古人用藏文撰写的《蒙古佛教源流》中说:"萨班七十岁在凉州幻化寺示寂"②,该寺庙可能与萨班有密切关系。另外,《鲁不鲁乞东游记》里有"在蒙哥汗居住的哈喇和林就有把头发和胡子剃光,手持一串念珠,重复说 om ma ni bad mai hong 的人们到一座庙里去,阅读他们手上的书"③之类的描述。据蒙古文文献载,"八思巴曾为忽必烈可汗政权的巩固以及不致国民众叛亲离而积极出主意,于第五饶迥辛未年(1271)建立北京城,并在蒙古居住区筑造了三层白墙。……上师还建立寺庙广泛宏扬佛法,然后返回了故乡"④。另《辍耕录》有"……至元七年(1270)世祖建大护国仁王寺严设梵天佛像"⑤的记载。上述记载是在蒙古早期兴建寺庙、塑造佛像的反映。

到16世纪迎接西藏格鲁派首领索南嘉措时,阿拉坦汗派人在青海察卜齐雅勒地方建立了一座寺庙,是"由阿拉坦汗第四子

---

① 阿萨拉克齐著,巴·巴根校注:《阿萨拉克齐史》,北京,民族出版社,1984年,第67页。

② 固始噶居巴·洛桑泽培著,陈庆英、乌力吉译:《蒙古佛教史》,天津,天津古籍出版社,1991年,第44页。

③ [英]道森编,吕浦译,周良霄注:《出使蒙古记》,北京,中国社会科学出版社,1983年,第157页。

④ 金巴道尔吉著,留金锁校注:《水晶鉴》北京,民族出版社,1984年,第439页。

⑤ 陶南屯 :《辍耕录》下册,泰东图书局印行,1922年,第166页。

丙图台吉主持兴建于万历二年(1574),五年四月,明帝赐名仰华寺,十九年(1591),被明军焚毁"[1]。《阿萨拉克齐史》谈到阿拉坦汗与索南嘉措会晤期间所举行的各种活动,其中详细叙述了他们曾经以忽必烈和八思巴的身份兴建 shingun 寺的情景。该书还谈到了"三世达赖的转世云丹嘉措小时候让父母从寺庙拿来经卷和佛像"[2],此处的寺庙应当是呼和浩特大召(无量寺,1579 年)或锡勒图召(延寿寺,1585 年)。

三世达赖第二次来内蒙古期间,喀尔喀土谢图阿布岱汗亲自拜见他并邀请他赴喀尔喀传教。达赖回赠他一个"瓦其尔巴图图西业图汗"的称号,并派自己的代表萨迦罗堆宁布赴喀尔喀。1586 年至 1587 年,他们共同参与了整个喀尔喀供奉三时佛的最早场所——额尔德尼召寺院的兴建。[3]察哈尔林丹汗曾从迈达尔诺们汗珠尼却尔吉处接受密乘灌顶,支持佛法。不久会见班钦锡日布呼图克图,再受密乘灌顶。后来还参与创建瓦其尔图察汗浩特(具金刚白城)的大宫殿,包括兴建诸多寺庙,供奉释迦牟尼尊像的活动。[4]

总之,自第一座佛教寺庙在大漠南北破土动工之后,寺庙很快布满了蒙古人居住的广阔天地。在深山、沙漠和草原尽头林立的各种各样寺庙里,除了一定数额的僧人常年居住、诵经、供佛、修法之外,还必须具备佛像、佛经、佛塔以及佛法常用的法器。所有这一切,是由历代信奉佛法的蒙古人民用自己心灵与

---

① 珠荣嘎译注校:《阿勒坦汗传》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1991 年,第 96 页。

② 阿萨拉克齐著,巴·巴根校注:《阿萨拉克齐史》,北京,民族出版社 1984 年,第 113 页。

③ [蒙古]普儒布扎布著:《蒙古黄教史略》,乌兰巴托,1978 年,第 36-37 页。

④ 纳塔著,乔吉校注:《金鬘》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1989 年,第 109 页。

血汗的代价来承受的。

藏传佛教文化的核心部分归纳在十明学即大五明和小五明里。大五明包括工巧明、医方明、声明、因明、内明，小五明包括历算、诗歌、词藻、音韵、戏曲等。从蒙古出家赴甘、青、藏著名佛教寺院的大量僧人中，经过长期刻苦学习，精通大小五明并通过严格的辩论和考核取得班底达称号的学者不少。另外，在不同学院学习而精通该学科并兼顾其他学科，获取拉让巴、道让巴、饶迥巴、噶久巴、门龙巴、面巴、啊巴等学衔的人才就更多。他们通过自己的讲经供佛、著书立说、建寺收徒等佛事活动，极力推动了藏传佛教的传播与蔓延。他们长期和藏族僧侣一起共事和生活，双方互相影响也就不足为奇了。

随着藏传佛教由西向东渗透和蒙藏出家人员的对流，以及信徒们前往佛法圣地朝拜的潮流，加速了僧俗界的接触，自然也加深了蒙藏两个民族之间的彼此了解和相互影响。蒙古人从藏人那里接受的东西很多，精神文化方面的，除了语言文字，藏人的音乐、舞蹈、美术对蒙古文化的影响也很深。此外，他们的衣食住行之类物质文化同样有受藏人影响的痕迹。譬如在穿戴方面，蒙古人喜欢西藏出产的氆氇，它厚实耐用，被称作 tubed chembe(藏呢子)。蒙古人还从僧人服饰中熟悉了 najar(袈裟)、shancar(汗衫)、shamtib(裙子)等藏式衣着。在饮食方面，蒙古人把藏人制作的酥油、奶渣、面汤分别叫：麻撒勒(masal)、楚嚷(chur-a)、图格巴兆汤(tugba jutang)。蒙藏对这些食物的叫法和制作法完全一致。其他借用藏族饮食方面的词语还有：buram(红糖)、shiher(砂糖)、nanjid(酒)、serjim(向天地敬洒的液体)、hamar tamahi(鼻烟)等。

藏人避风雨的住室大致有两种：一是土木结构的房子，平顶小窗户；若是二层建筑，则一般下层为喂养牲畜或存放杂物的地

方，上层住人。另一种是适合游动的帐篷。世俗的房屋对蒙古的房屋建筑影响不大，但是在蒙古人房屋顶上随风飘荡的五颜六色的小经幡，无论是形状还是名称，都来自藏地。在蒙古地区兴建的出家人栖身的寺院建筑，大都模仿了雪域佛土之风格，寺院里面装饰、陈设、供品几乎全部是藏式的。从蒙古本土长途跋涉经过甘肃、青海到达西藏的虔诚朝拜者，在他们亲身经历中逐渐懂得利用高原土产牦牛，除了可吃其肉、喝其奶、使用其皮毛和骨头之外，还和骆驼一样，可以驮载重物，也可以当作骑乘。所以，那些经济条件宽绰的朝圣者，也不乏购买几头牦牛，用来分担归途辛劳的。

三、蒙古族文化对藏族文化的影响

有关蒙古大军所向披靡的消息，藏族僧俗早有所闻，尤其是他们的势力范围到达西夏和印度本土，对所有使用藏语进行交际的地域带来的震动是相当大的。当阔端诺颜派遣的一部蒙古骑兵率先踏入西藏土地时，当地土著人亲眼目睹或亲身领略了来者确实不俗。由多尔达率领的军队，经过安多和康区长驱直入卫藏，一路上凡有反抗者，必受镇压或严惩，然而对那些老老实实归顺者不予伤害甚至加以任用。据说当时止贡寺的法座京俄扎巴迥乃的近侍官巴释迦仁钦积极准备抵抗蒙古军，但是未能如愿，官巴释迦仁钦本人就被多尔达抓获。当多尔达准备处死他时，京俄仁波且前往顿塘，向蒙古军纳款，还讲述了很多经典，因而多尔达将军对他说："'托因(蒙古人对出家僧侣的称呼)，你是一个好人。'并对他敬礼，免除了官巴释迦仁钦的死刑，双方和好融洽"[1]。

---

① 恰白·次旦平措等著：《西藏通史》，拉萨，西藏古籍出版社，1996 年，第 315 页。

关于多尔达的事，大司徒绛求坚赞的著作中也有记载：

蒙古人多答那波担任将军，率部在藏北热振寺屠杀僧人五百，全藏为之震惊。其后，多答在蒙古与热振之间设置驿站。[①]

多尔达作为军人奉命入侵异地，遇到反抗者就要杀戮，是他残忍的一面；但他作为军人兼使者，确切地说是打前站的探子，迅速摸清前方的情况，找到邀请的目标，也表明了他非凡才干的另一面。由于有了他的报告，萨迦派成为蒙古邀请的首选，而其首领萨班应邀赴蒙古的行动，的确避免了发生更多的灾难。

如果说藏人中止贡巴京俄扎巴迥乃是从局部了解蒙古的先行者之一，那么，前往凉州深入蒙古内部的萨迦班底达不愧是藏人里比较全面了解蒙古的先驱者了。他从凉州向西藏全体僧俗民众发出的一封信，足以说明这一点。信中谈到阔端本人对他和两个侄子的特殊对待，使他感到很满意。萨班对阔端的看法是：他对佛法，特别是对三宝十分崇敬，不但支持自己讲经说法，还答应提供一切需要。萨班认为蒙古军队数不清，勇猛顽强，几乎占领了整个赡部洲。对于如此军队采取反抗者必遭摧毁。凡归顺、听从命令者就能保全土地、财产和生命，甚至有些官位还能继续保留，由自己管理自己。萨班希望自己的同胞应当像畏兀儿人那样归顺。倘若抗拒、不交纳供品和赋税，就会遭到攻打，一旦变成奴仆，就要承担蒙古人沉重的乌拉和兵差。萨班在信中规劝同胞：

萨迦的金字使者应与各处的官员首领商议行事，除利益众生之外，不可擅作威福，各地首领也不许未经

---

① 大司徒绛求坚赞著，赞拉等译：《朗氏家族史》，拉萨，西藏人民出版社，1989 年，第 74 页。

与萨迦金字使者商议而自作主张。不经商议而擅自妄行即是目无法度，获遭罪责，我在这里也难于为其求情。只希望你们众人齐心协力，遵行蒙古法度，必会有好处。……总之，从去年起我就派人建议你们这样做最好，但是你们并没有这样做，难道你们是想在被攻灭之后才各自俯首听命吗？[①]

一篇肺腑之言，苦口婆心。萨班是为了维护全藏有情众生的利益，或者说就是为寻求雪域高原僧俗民众生命财产免受灾难的途径，而不顾年迈的身躯亲临蒙古的。他的行为在藏族发展史上是一个转折点。同时，我们也应当看到，强大的蒙古军事力量侵入西藏，对后来这一广阔地域的政治、经济、历史和社会发展所带来的影响极其深刻。

萨迦派得到蒙古汗廷支持，尤其是八思巴被封国师和帝师称号，掌管全国释教事宜，而且主管统领西藏政教事宜大权之后，昔日在西藏先后得到某一地方势力支持而发展起来的各种教派，也纷纷步萨迦派后尘，想方设法获得蒙古势力的支持。正当西藏各宗派势力从蒙古争相寻觅支持者的时候，也恰逢蒙古汗廷内部争权夺利的时刻。当时希望扩张自己势力、企图另立山头的蒙古贵族们，寻求一种新的学说来激励自己的精神。蒙藏双向选择的意图一拍即合，出现了阿里不哥同噶举派结为施主与福田，旭烈兀同止贡派结为施主与福田的情况。后来，在西藏崛起，敢于反抗萨迦派特权，最终使它崩溃并取而代之的帕木竹巴地方政权，也得到了蒙古势力的支持。再后来，格鲁派不断发展，最后达到完全控制全藏、成为藏民信奉的独领风骚的宗教，同样它与和蒙古军事力量联手有关。其中起到转折性作用

① 恰白·次旦平措等著：《西藏通史》，拉萨，西藏古籍出版，1996年，第321页。

的两个历史人物便是三世达赖喇嘛和土默特阿拉坦汗。在他们之后,对格鲁派发展起决定性作用的另外两个人是和硕特部固始汗和五世达赖喇嘛。

藏人深谙如何借用蒙古人的力量来达到自己的目的,这一点从西藏宗教历史发展进程中就可以清楚地看到:一度噶举派的红帽系向格鲁派发难,于是格鲁派借助蒙古土默特部和卫拉特固始汗军队的力量制服了他们。不久蒙古内部发生内讧,藏巴汗抓住机会向格鲁派发动反攻,造成四世达赖圆寂,蒙古军队败北。哲蚌、色拉两大寺院的控制权落入藏巴汗手中。藏巴汗当然也物色了能够支持自己的蒙古势力。当时的喀尔喀却图、察哈尔林丹、白利土司是他联盟的选择对象。但格鲁派借助固始汗势力摧毁了藏巴汗的企图,重新控制了西藏。固始汗虽然把领导西藏佛教的权利归还了五世达赖,但自己并没有撤出西藏,仍把控制权牢牢掌握在手中。这样,固始汗在西藏的势力延续了几代,长达数十年。第巴桑结嘉措早已厌倦了这一异族统治的局面,终于巧妙地借用准噶尔噶尔丹博硕克图的力量推翻了他。总之,13世纪以来,西藏高原上无论是统领全藏的宗教首领,还是率领局部地方势力的官员,当他们一旦陷入困境难以摆脱时,首先想到的借助力量自然是蒙古。

元朝统治者将他们在中原采取的一套传统管理模式,或者说一种组织形式,直接移植到了西藏。大家知道,藏民传统上是把自己居住的地理位置用“雪域”这个词来概括的,并把这个“雪域”划分为前藏、中藏和后藏。也有把“雪域”具体划分为“纳里速古鲁孙”、“乌斯藏四如”、“道麦岗松”的。据《汉藏史集》载:

> 在吐蕃,有三处大地面。上部为阿里三围,由雪山和石山环绕,犹如一个池沼,为一处大地面。下部拉热秀周,为森林草原之区,犹如一块平坦的田地,为一处

> 大地面。中部乌斯藏四如，是山岩与河流相击之地，犹如一条水渠，为一处大地面。这三处，最初被称为有雪吐蕃之国。……吐蕃的土地之中，上部阿里三围像一个池沼，中部乌斯藏四如像一条水渠，下部朵甘思三岗像平处的田地。①

自13世纪中叶，西藏归属蒙古人建立的元朝之后，忽必烈薛禅汗很快对西藏采取了一系列管理措施。其中有四件事极为重要：

一是派遣答失蛮大臣前往西藏建立驿站，从汉藏交界之处起到萨迦寺总共设置了27个驿站，分别为朵思麻7个驿站、朵甘思9个驿站、乌斯藏11个驿站。然后派遣大臣额济拉克总领西藏驿站。驿站的设立对那些持金字使臣的来往，上令下达、下情上报提供了极大方便。朝廷的设想和意图以及西藏地方税赋等重要情况均可通过驿站顺利地到达目的地。

二是忽必烈在位期间，对西藏先后进行了三次土地户口清查。其结果是：纳里速古鲁孙与乌斯藏四如的户口共计36453户。分开来说，纳里速及藏地方共有15690户；乌斯地方共有20763户。此外，还有不属于藏地方和乌斯地方的羊卓万户的16部分，计750户。②所谓乌斯藏十三万户指的是，从阿里宗卡以下的洛、达、罗三个宗为一个万户；拉堆南、拉堆北、曲弥、夏鲁各为一个万户；札、白尔、穹三处为一个万户；羊卓、察巴各为一个万户；甲哇、止贡、雅桑、帕竹各为一万户；另外有一个组合起

① 达仓宗巴·班觉桑布著，陈庆英译：《汉藏史集》，拉萨，西藏人民出版社，1986年，第14页。

② 达仓宗巴·班觉桑布著，陈庆英译：《汉藏史集》，拉萨，西藏人民出版社，1986年，第187页。

来的万户，由嘉玉地方的1000户人家、主巴地方的950户人家，共计1950户人家组成一个万户，加在一起共计十三个万户。[①]看来，万户的概念是象征性的，未必一定由一万户来组成。每个万户下有千户、百户、十户的设置。按照当时的规定，十个万户称为一个路，十个路归结称为一个行省，故元朝管辖的十一个省里西藏算一个省份。在这一划分行政区域的具体工作中，操作者既利用了中原传统的行政管理模式，又使用了蒙古传统军事编制形式，达到了在自己管辖内实行全方位统领的目的。

三是忽必烈以及他的继承者控制西藏的一个重要措施，是不断选择帝师、国师、本钦等福田，给他们发诏书、赐印章并和他们联手。这些在藏地宗教界有名望的人们所具备的号召力和影响面是不可低估的。

四是实施蒙古法度。在蒙古统治时期，处理西藏僧俗界的重大事情，主要是通过颁布皇帝圣旨和帝师法旨，以及其他懿旨、令旨等各种政教指令加以控制的。这些盖有皇帝和帝师印章的公文赏罚分明，具有强有力的法律性质。另外，在固始汗的势力统治西藏期间，也参照过蒙古大扎撒即传统大法典。它们对藏族法典的制定与实施也产生了一定影响。

蒙古人虽然在政治上完全控制了所有藏族聚居地区，并且拥有接纳赋税和派遣差乌拉的绝对权利，但是由于其接受藏传佛教，充当施主的角色，因此在经济上承担了繁重的供奉任务。每每迎请高僧大德，就一定建立施主与福田关系，让他们从事佛事活动，讲经说法、开光召庙、修建坛城、建造舍利塔或接受灌顶，都要向他们布施大量金、银、朱砂、上等丝绸和名贵牛马。据

① 达仓宗巴·班觉桑布著，陈庆英译：《汉藏史集》，拉萨，西藏人民出版社，1986年，第170页。

蒙古文献载，忽必烈和察必合敦接受八思巴的喜金刚灌顶后，封他国师名号并供奉的物品有：

> 以秦贝(察必)夫人之父，墨尔格特之苏尔哈图·玛尔噶察所献之大如驼羔矢之无孔珠，置于百两精金坛上，以金制须弥山，四大部洲，日月，七珍八供，置于千两精银坛上，又献金银琉璃等诸宝，绫缎锦绣等币帛，象马骆驼等诸畜无数，并于锡剌木齐城，献有功地方之人众焉。①

据说忽必烈曾接受过八思巴三次灌顶，每次以巨资供奉作为答谢。上面的引文似乎把三次供奉集中在一起。另一藏文文献说，忽必烈接受灌顶后，"第一次奉献了十三万户，第二次奉献了以声传一闻距的白螺为首的藏族三区，第三次废除了在汉地以人填河渠的制度"②。这一记载来自《萨迦世系史》八思巴传，其中还有贡献珍贵物品的详细记载。

据萨囊彻辰的书，蒙古阿拉坦汗派人前往西藏邀请索南嘉措时，带去了书函与礼品。等索南嘉措进入蒙古地方时，阿拉坦汗特意派去迎接的人马有三班：第一班是由永谢布巴尔呼岱庆、鄂尔多斯哈敦巴特尔和土默特玛哈钦巴格西为首的 108 人，他们向索南嘉措奉献的见面礼有很多马匹骆驼和贵重财产；第二班是由鄂尔多斯青巴特尔、土默特朝日格图诺颜为首的千名百姓，他们奉献了五千种礼物叩拜；第三班是由鄂尔多斯彻辰洪台吉、土默特达延诺颜为首的三千名百姓，他们奉献各种金银礼帛

---

① 道润梯步译：《蒙古源流》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1981 年，第 198 页。蒙古文版第 242－243 页。

② 固始噶居巴·洛桑泽培著，陈庆英、乌力吉译：《蒙古佛教史》，天津，天津古籍出版社，1991 年，第 48 页。

绫缎、有很多金银鼻钩的骆驼和以珍宝装饰的金鞍马等万件礼品。阿拉坦汗在专为欢迎索南嘉措设置的宴会上，

> (向他奉献)以五百两精银所制之坛上，放置十两精金制造并以七珍宝装饰的八种供物，盛满珍宝之纯金碗三十枚，前所未见绸缎各十匹、五色缎各百端，备镶珍宝的金鞍白马十匹、币帛五千，牲畜五千，共献万件礼品。[①]

以上记载在藏文文献中也有相似的描述。仅以阿拉坦汗一次奉献物为例：

> 在福田施主首次会见的庆典上，俺答汗向索南嘉措奉献了以三件镇敌披氅为主的成衣百件、五色绸缎百匹、珍宝念珠百串、各种皮制品百件、盛满珍宝的金碗和饰龙银壶七对、用一千两白银制成的银罐、金冠和套装等俺答汗自己的用品、以三百两银子所制的碗碟各七对、马蹄银五百两、彩色布靴一千双、上好马百匹、其中三匹白马带有以珍宝镶饰的鞍辔等无数礼品。[②]

蒙古人自信仰佛教以来，向藏区佛法僧三宝奉献的供品无法统计，同样，他们对蒙藏地区的寺庙乃至对全国各地著名佛教圣地的建设所付出的经济代价，也是难以计算的天数。

进入藏区并在那里安营扎寨的蒙古人，大致有三种：一种是入侵军队中的留守部分，另一种是朝圣者和出家人员，还有一种是游牧迁徙的牧人。他们在与藏族僧俗界长期交往过程中，自然而然地把蒙古族的一些传统文化传授给了对方。

---

① 萨囊彻辰：《蒙古源流》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1981年，第441页。

② 五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措著，陈庆英、马连龙译：《达赖喇嘛三世四世传》(西藏卷)北京，全国图书馆文献缩微复制中心出版，1992年，第176页。

文化的传播中语言所起的作用是至关重要的。藏族所接受的异族文化,在他们的语言中至今遗留着某些痕迹。譬如:ta lavi(dalai,达赖,大海)、pog do (bogda,博格达,圣者)、no mon han (nomun han,诺门汗,法王)、no yon(noyan,诺颜,官员)、bag shi (bagshi,巴格西,教员)、dza sag (jasag,扎萨克,官衔,旗)、vu lag (ulag－a 乌拉,差事)、ther ge (terge,特日嘎,车)、thub chi (tobchi,纽扣)、deb ther (debter,书本)、sag thag (sagadag,箭袋)、a ra (arhi,白酒)等。人们心灵的沟通要通过语言实现,而他们相互之间生活习俗的影响,多以穿戴、饮食、起居等外在行为实现。

自八思巴的弟弟恰那多吉娶蒙古女子,穿蒙古服装,熟悉蒙古习俗之后,西藏贵族中不乏步其后尘者。比如,恰那多吉从夏鲁万户中娶的妻子所生的儿子达玛巴拉,娶了蒙古启必帖木儿的公主贝丹为妻;萨迦达尼钦波桑波贝,幼年时在凉州被封为国公,后来爱育黎拔力八达皇帝封他为白兰王,并将公主门达干嫁给他。[1]在这些贵族后裔中,借助蒙古汗廷的势力耀武扬威者也不乏其人,对此有人留下如下描述:

> 帕竹万户多吉贝之胞弟旬努坚赞……沉溺于酒色,头戴竹帽,身穿蒙古装,脚着蒙古靴,手持弓箭,夜晚唱歌跳舞,日中犹眠,放荡不羁。[2]

一般而言,在某一个统治阶级文化占据整个社会文化的主导地位的时候,属于其统治下的其他社会成分的文化就难免出

---

① 达仓宗巴·班觉桑布著,陈庆英译:《汉藏史集》,拉萨,西藏人民出版社,1986年,第208－9页。

② 王辅仁、陈庆英著:《蒙藏民族关系史略》,中国社会科学出版社,1985年,第75页。又见五世达赖喇嘛著,郭和卿译:《西藏王臣记》,民族出版社,1983年,第121页。

现向主导文化靠拢的倾向,学习模仿便是一种适应时尚的追求。如同中原人接受胡服骑射一样,藏人接受蒙古文化,当时也应该是一种不可抵挡的潮流。

过去有不少蒙古人,特别是出家人接受了藏族文化的熏陶,其中孕育了一些文化名人,他们用自己的聪明才智创造了大量的精神财富。数百年后的今天,那些精神财富连同作者一起被当作藏族文化组成部分的也不少。前不久出版的一本书叫《藏传佛教高僧传略》[①],里面收录了173位高僧,其中四世达赖喇嘛云丹嘉措、一世哲布尊丹巴罗桑丹必坚赞、二世章嘉若贝多吉、咱雅班底达南喀嘉措、松巴堪布益西班觉、江隆班底达阿旺罗桑丹必坚赞、三世香萨活佛罗桑丹白旺秀次臣彭措等7位是蒙古族的高僧。他们中有宗教领袖、学者、译师,他们不仅在藏族佛教史上有影响,而且在蒙古文化史上也是赫赫有功的。我们还知道,另一套大型目录——《藏文典籍目录》之中,收入了这些人再加上喀尔喀咱雅班底达、察哈尔格西、阿拉善拉让巴、土默特噶久巴、大库伦饶迥巴等近20名蒙古高僧的全集。[②]全集基本上囊括了每个作者对佛法僧的理解、对藏传佛教文化的阐释以及他们对社会生活、人生体验的感悟。他们用自己的聪明才智进行积累、探索并积极阐明的学说是宝贵的,也反映出他们对藏族文化的影响。

四、蒙藏学研究成果和对蒙藏关系学发展的思考

任何事物间都具有相互产生某种关系的可能。一种关系会随着参与者的接近或疏远而发生质的变化,在某种条件下也有

---

① 杨贵明、马吉祥 编译:《藏传佛教高僧传略》,西宁,青海人民出版社,1992年。

② 民族图书馆编:《藏文典籍目录》,成都,四川民族出版社,1984年。

可能化为乌有,变化是永恒的。历史上民族与民族以及国家与国家之间建立的某些关系,有些是可以珍惜和发展的,但有些则不值得留恋,甚至可以摈弃。笔者以为蒙藏关系属前者。不论他们关系的起因如何,关系的发展过程却把双方紧紧相连,并使他们共同经历了数百年的变迁。如今他们之间的从属关系已经不复存在,彼此频繁的往来也已经成为历史,但是,心灵深处的某些记忆尚未完全消失,尤其那深层的文化关系并非断然无存。关系既然如此,而且又波及到现实,那么对它进行科学的观察、思考、研究和总结是非常必要的了。

蒙古学和藏学在国际学术界早已成为热门学科,造就了一大批著名学者。蒙古学和藏学在国内学术领域也具相当分量,同样培育了一大批学者。而蒙古学和藏学交叉覆盖的蒙藏关系学,也已引起国际学术界不少学者的关注。相比之下,国内这方面的学术成果显得较少。

在蒙古学的语言、文学、历史、宗教、文献等诸多研究领域里成就斐然、造诣颇深而且在国际上有影响的部分国外学者有:法国的伯希和(1878 - 1945)、韩百诗(1906 - 1978),德国的埃里希海涅什(1880 - 1966)、帕拉斯、施密特、温克里希(1883 - 1956),舒伯特、么蔔贝、额陶贝;瓦尔特海西希、萨迦斯特;芬兰的古斯塔夫兰司铁(1873 - 1950)、阿尔托,丹麦的哈勒格伦贝赫(1901 - 1957),美国的贝托尔德劳费尔(1874 - 1934),欧文拉铁摩尔(1900 -)、鲍培、塞瑞斯、官布扎布、阿丽茜亚·坎比;比利时的田清波(1881 - 1971);匈牙利的李盖提(1902 -)、卡拉乔治(1935 -)[①];意大利的罗依果(1929 -);英国的包森、霍渥斯、

① [苏]马·伊·戈尔曼著,陈弘法译:《西方的蒙古史研究》,呼和浩特,内蒙古教育出版社,1992 年。

查尔斯鲍登、卡罗琳·汉弗莱；蒙古国的仁钦、达木丁苏荣、鲁布桑旺丹、贡布扎布、锡林梯布、比拉、那楚格道尔吉、浩尔劳、嘎丹巴、达赖、策仁苏达那木、迈达尔、宁布、云丹、胡日勒巴特尔、苏和巴特尔、都拉玛、桑丕勒顿都布等；日本学者有：小泽重男、出村良一、石田干之助、服部四郎、村山七郎、野村正良、青松源一、小林高四郎、长田夏树、鸳渊一、白鸟库吉、竹内几之助、山崎忠、荻原正三、江实、荒井伸一、田中克彦、中野美代子、伯太郎、桥本胜、栗林均[1]、小贯雅男、村上正二、石滨纯太郎、山本守等语言学家；桥本光宝、长尾雅人 、江上波夫等佛学家[2]；森川哲雄、佐藤长、若松宽、加藤直人、二木博史、荻原守、石滨裕美子、中见立夫、岛田正郎[3]、吉田顺一、宇野伸浩、冈洋树、柳泽明、井上治、永井匠、冈田英弘、莲见治雄、木田实信、原山惶、宫胁淳子、荻原淳平[4]等历史和法学家；印度的瓦里库、罗克什·钱德拉、夏尔玛；瑞典的巴特勒；澳大利亚的罗依果；俄罗斯的科瓦列夫斯基、莎斯季娜、符拉基米尔佐夫、道尔吉·班扎罗夫、波塔宁、柯津、波兹德涅耶夫、巴托尔德、列利赫、桑杰耶夫、霍莫诺夫、齐比科夫、罗申、索伦泽夫、宋采夫、捷列维扬科、涅克留多夫、萨兹金、米哈依罗夫、乌斯宾斯基；中国台湾的札奇斯钦、林修澈、唐屹、李毓澍[5]、蓝美华等；如今活跃于法国学术界的还有莱格兰德(勒格朗)鄂法兰、里夏尔、阿玛咏、埃旺[6]等。

---

① 乌兰察夫、乌力吉图编:《蒙古学十年》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1990 年。
② 内蒙古社会科学院编:《蒙古学信息》,呼和浩特,1996 年 2 期,第 54 页。
③ 乌兰察夫、乌力吉图编:《蒙古学十年》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1990 年。
④ 云峰主编:《民族文化比较论》,北京,中央民族大学出版社,1994 年,第 369－376 页。
⑤ 内蒙古社会科学院编:《蒙古学信息》,呼和浩特,1996 年 4 期,第 26－43 页。
⑥ 内蒙古社会科学院编:《蒙古学信息》,呼和浩特,1998 年 1 期,第 49 页。

国际上有影响的部分藏学家有:法国的巴考、伯希和、拉露、戴密微、石泰安、麦克唐纳、今枝由郎、米歇尔·泰勒、伯戴克、安娜·玛丽·布隆多;英国的托玛斯、桑木旦·噶尔梅;意大利的图齐、毕达克;德国的舒伯特、梅塞泽尔;匈牙利的乌瑞、德尔叶克;奥地利的内贝斯基;挪威的博·克瓦尔内;苏联的马林诺夫;日本的山口瑞凤、上山大峻、长尾雅人、佐藤长、森安孝夫、原田觉、木村隆德、藤枝晃;美国的魏里、卡尔迈;比利时的瓦累·布散等,中国台湾的林恩显、萧金松、吕秋文、林冠群、张骏逸等,这些人中有不少是致力于研究敦煌藏文文献的学者。

在蒙古学和藏学各领域造诣颇深的国外学者中,也不乏在这两个领域中都能辛勤耕耘并获得丰硕成果的学者。在此仅将致力于蒙藏关系研究或涉及这一领域的部分国外学者及其著述罗列如下:

[美]史伯领:《旭烈兀与吐蕃》,魏里:《忽必烈可汗的第一任西藏总督》;[日]宫胁淳子:《一世哲布尊丹巴呼图克图时代的蒙藏关系》,石滨裕美子:《关于固始汗王族在西藏王权丧失过程的考察——罗卜藏丹津叛乱再考》等,若松宽:《博格达察罕喇嘛及呼和浩特的喇嘛教》等;[挪威]博·克瓦尔内:《十四世纪西藏苯教经典中的蒙古人和契丹人》;[意] 毕达克:《吐蕃与宋蒙的关系》、《蒙古在西藏的括户》等;[德]福赫伯:《元朝统治下的西藏人》,海西希:《蒙古的宗教》、《有文学才华的地域——西藏和蒙古(报告)》等,白玛次仁:《元代宫廷中的西藏红教喇嘛》等;[保]亚历山大·费多代夫:《藏族文学对蒙古族文学传统的影响》;[苏]沙兹金:《关于蒙藏劝善故事》,乌斯宾斯基:《圣彼得堡诸图书馆的旧藏文及蒙古文收藏品》、《佛教在蒙古地区传播的传说》;[蒙古]策·达木丁苏荣:《格斯尔的历史根源》、《西藏文学及其蒙古译文本谈概》等,比拉:《蒙古历史文化历史编纂学研究》,

云丹:《蒙藏文学关系》,胡日勒巴特尔:《蒙古翻译史》,纳楚克道尔吉:《佛教传入蒙古的历史》,赞巴拉苏荣:《蒙古人的藏语名》;中国[台湾]札奇斯钦:《蒙古与西藏历史关系之研究》,林恩显:《近十年来台湾地区的蒙藏研究》,张骏逸:《蒙元与西藏萨迦派之间的关系》、《蒙藏早期关系的探讨》等等。

国内蒙古学和藏学界领域也可谓人才济济,成果多多。如果要罗列出他们的名字,那么,在每一领域聚集的学者数额都能超过以上所罗列国外学者的总和。在此仅仅对那些业已关注到蒙藏关系和相关问题的部分学者及其代表论著大致罗列如下:

论文类:

李冀诚:《藏传佛教对元代蒙古族文化的影响》,唐晓方:《喇嘛教与元代蒙古文化》,山风:《元朝皇帝与吐蕃喇嘛》,浩斯:《藏传佛教传入蒙古之肇端》,那·昭日格图:《喇嘛教怎样传入蒙古》,王浩勋:《元明清时期蒙古王汗与藏传佛教各派的关系及其影响述略》,孟和宝音:《试论佛教对蒙古族文化的影响》,刘军:《试论藏传佛教对蒙古社会的影响》,高启安:《喇嘛教和蒙藏关系史上的一次重大事件——仰华寺大会述略》,陈玮:《试论仰华寺与青海蒙藏关系》,唐吉思:《仰华寺与蒙藏关系》、《藏族古典文学对蒙古族古典文学的影响》,蔡家艺:《西藏黄教在额鲁特蒙古的传播和发展》,蔡志纯:《真假六世达赖是蒙藏各政治势力斗争的产物》,毕玉琦:《达赖喇嘛班禅额尔德尼称号的由来与蒙古民族的关系》,拉毛措:《三世达赖喇嘛索南嘉措与蒙古的关系》,樊保良:《蒙藏关系史上的两位拓荒者——阔端与萨班》、《论四世达赖喇嘛与蒙藏关系》,苏鲁格:《蒙藏交往始于阔端和萨班说质疑》,陈庆英:《蒙藏的早期交往及西夏在蒙藏关系中的地位和作用》,格桑达吉:《试论八思巴在蒙藏历史上的贡献》,仁庆扎西:《西平王与吐蕃的关系》,嘎尔迪:《从语言谈蒙藏文化交流》,

舒顺林:《元代蒙藏关系论》,方华:《俺答汗的霸业与明王朝及西藏地方的关系》,罗丽达:《明末清初的蒙藏关系和固始汗入藏事件》,劲夫:《固始汗及其子孙在西藏》,韩官却加:《藏传佛教教派斗争与和硕特蒙古南迁》,乌云毕力格:《略论和硕特汗廷对西藏的统治》,阿沛·阿旺晋美:《蒙藏关系及蒙藏文化》,石硕:《蒙古在连接西藏与中原政治关系中的作用》,贾晞儒:《藏族文化与蒙古族文化的关系》,孟克吉雅:《蟒古思故事与印藏文学》,乌力吉、哈·丹碧扎拉桑、降边嘉措、赵秉里、齐木道吉等人的:《蒙藏格萨尔的关系论》,格日勒图:《蒙古人藏文创作概述》,德恩:《萨迦格言与蒙古源流》[①],顾邦文:《中世纪藏传佛教与蒙古统治》,洪玉范:《蒙古与吐蕃关系中佛教文化的作用》,马冀:《西藏蒙古早期关系探析》,扎西达杰:《蒙藏格萨尔音乐艺术之比较》,贺其叶勒图:《藏传佛教呼图克图职衔考释》,戴发旺:《察必在蒙藏关系中的微妙作用探幽》,丹林:《多达纳波对蒙藏文化的交流和发展的贡献》,高宁:《从格萨尔的渊源看蒙藏关系》[②]等。

专著类:

王辅仁、陈庆英:《蒙藏关系史略》,乌力吉:《蒙藏格萨(斯)尔的关系》、《蒙古族藏文文学研究》,樊保良《蒙藏关系史研究》,嘎尔迪《蒙藏文化交流研究》等。

我们相信从上面的罗列中能够了解到国内外蒙古学和藏学以及蒙藏关系学的部分人才与成果。无论国内还是国外,大约在 2 个世纪的研究进程中造就了大量研究人才,研究成果也是显赫的。事实表明,随着研究工作的纵深发展,越来越多的研究人员的视线从关注单一民族的某个问题,转向更多地关注该民

① 额尔德尼编:《蒙古学论著索引》,沈阳,辽宁民族出版社,1997 年。

② 于宝林等主编:《中国民族研究年鉴》1996－1997,北京,民族出版社,1998 年。

族与周边其他民族之间发生的关系问题上。就蒙藏关系学而言，前人的探索已经为后人的研究打下了坚实的基础。但是，要把蒙藏关系作为一个独立的学科来看，它的研究队伍和研究成果显然与整个蒙古学和藏学的其他相关学科如语言、文学、历史、文献学的发展，有较大的距离。实际上两个民族数百年的交往史，留给我们审视和探究的空间很大，有待澄清的问题不少，需要挖掘和利用的资料还很多。虽说蒙古文文献中有关西藏的记载和藏文文献中有关蒙古的记载已被一些学者关注和利用，但是，蒙古人使用藏文撰写的大量作品尚未得到足够的关注，更没有得到充分利用。

蒙藏关系的研究是一个起步相对较晚的领域，也是大有发展前途的领域。它的研究成果除了完善自己学科建设之外，对蒙古学和藏学的发展也必然注入新的活力。这也是一个有待于在人力物力和财力上有意识地给予扶持的基地。假如没有相关部门的重视，没有相应的投入和有意识地培养人才，要想在这个相当广阔的领域里有所作为，也是困难的。我们看到不少蒙古学和藏学领域的有识之士已经把目光和注意力投向了蒙藏文化关系的研究上，这是一个好兆头，希望一个令人鼓舞的局面尽快到来！

文字篇　人名－书名－物名

世间万物，无论大小、长短、高低、硬软，一旦被人们认识，最终一定被一种语言符号加以描述，这个描述，便是它的称谓，逐渐成为区别于其他事物的重要标志之一。人们对大千世界包括自然界、动物界、植物界或本身的认识过程，从某种意义上说，就是一个不断命名的过程，这一永恒的行为在不同民族、不同国家都是相同的。在人类社会，一个新生事物和一个新的生命诞生，紧随其后的一定是一个名称出现，伴随其永世，否则无法被社会成员接受。一般而言，世界上操不同语言的人们，对同一件事物的称谓是不相同的。但是，有时操不同语言的人们会对一件事或多件事物出现相同的称谓，这种特殊情形是她们之间发生某种关系的结果。

古代吐蕃人与蒙古人在血缘和地缘上并没有关联，虽然都属于游牧民族，其文化并不同。但是由于在历史发展中她们之间的接触，使她们在很多方面拥有了相似的观念、相同的认识和一致的信仰。所以，在她们的物质文化与精神文化中自然而然地出现了你中有我、我中有你、彼此影响的现象。本篇中的几个短文，对她们在相互交往中使用语言文字这个特殊符号起到传媒作用的客观现象，从不同侧面进行了探讨。

蒙古人名与藏文化

蒙古人的习惯，辈份大的人对晚辈或同辈人直呼其名，而晚辈对前辈是在其名字后面加上老爷、阿爸、阿妈、叔叔、嫂子、大哥等尊称。

世上没有不叫名字的人。名字是一种外在的符号。作为人们符号的名字本身不是天生的，它与该人的身体、血液、骨骼没有什么必然的联系。但是人们一旦被一种符号来命名，就与它建立起牢不可破的关系。从这个意义上讲，名字的生命力远比生命本身要长久得多。

当人类告别他的童年，学会直立行走，区分手足的功能，而且能够把自己的尖叫声逐渐改变为表达心声的言语的时候起，随着对周围一切逐步的认识，也就给它们逐一起名。从高处的天空、日月星辰、雷鸣闪电，至足下的大地江河、草木山石、远山近水、飞禽走兽，以及群体中的男女老少都有了名字。

人类对自己所接触的一切事物不厌其烦地起名的行为，不愧是一件了不起的创举。它对语言和思维的发展，对历史进程的记录，以及对子孙后代的教育所起到的作用是无法估量的。生活在世界各地的不同肤色、不同语言的人们，无不继承了他们各自祖先留传的丰富的文化遗产，其中也包括起名的习俗。

本文试图从蒙古人名的发展轨迹中窥视藏文化的某些渗透。

一、普通名称

蒙古人的祖先可能是有了语言，便开始为手中的木棍和石

头块等大自然物体起名，然后涉及自身。从蒙古人名的发展历程来看，年代越久远的名称和大自然贴得就越近。比如在与蒙古人童年有关的古老神话传说中，主人公频繁使用 naran（太阳）、saran（月亮）、odon（星星）、hada（岩石）、chilagu（石头）、narasu（松树）、mailasu（柳树）、muren（江河）、nachin（鸦鹘）、shunghur（海青）、tas（秃鹫）、burgude（山雕）、burde chinu－a（苍狼）、guu－a maral（花鹿）等自然物作名称，就足以说明他们和大自然割不断的千丝万缕的联系。

人给自然界的万物和千姿百态的景象起名，然后再把这些名称用于自身，多少反映了他们难以摆脱大自然的一种心情。他们虽然不断意识到自己和天地间的任何实物具有的天然区别，但又觉得自己和它们总有些瓜葛，甚至认为自己的生命、灵魂与大自然的某些实体有直接关系。于是人们那种敬重、惊恐、崇拜某些实物的复杂心理也刻印在他们的名字上。人类学和民族学认为，古代人的名称与其祖先崇拜和图腾崇拜有关，不是没有道理的。

蒙古人给子女起的名字，并不仅限于自然物和飞禽走兽的名称。有些人是根据自己后代的特点与相貌特征给他们起名的，如 dova sohor（独眼）、yehe nidun（大眼睛）、menggetu（有痣、胎记的）、yehe habartu（大鼻子）、nisuhai（爱流鼻涕的）、bagarang（多屎者）、chogtu（有朝气的）、gerel（光芒）等。这一现象在早期蒙古文献里留有深刻的痕迹。

当人们有了粗略的社会分工时，他们又以职业或以某人具有的特殊本领、专长来为其命名。比如 mergen（英明）、sechen（聪明伶俐）、uran（灵巧）、erhi（拇指）、habutu（带劲）、bagatur（勇敢）、huchutu（大力士）、chidaltu（能干）、managachi（值班者）、bagumal（守护者）、shinjigchi（观察预测者）等。倘若对这些名字

寻根追究,可以追到蒙古民间文学萌芽的时代。

蒙古人的祖先居住于高寒地带,承受着大自然的严酷打击,在世上生存的寿命普遍不太长。他们渴望改变这种状况,这一心理活动也反映在他们的名称上。譬如 urtunasun(长寿)、batunasun(坚固的岁数)、nasundelger(增寿)、uljeinasun(吉祥岁数)、nasunbagatur(英雄岁数) 等。另外,用长寿的上辈人的岁数或希望新生命达到的岁数来起名,也是人们企盼长寿心愿的表达,如 tabintai(五十)、jirandurbe(六十四)、dalantai(七十)等。

除此之外,蒙古人的名字里还有表示日月和星期的,如 chagansara(白月,新年)、harabars(黑虎,壬寅)、shinin－nigen(初一)、nima(太阳,星期日)、dawa(月亮,星期一)等。这些名称多少能够反映这个民族已有的天文历算方面的知识。

蒙古族与汉族人名的不同在于,汉族的名字一般由姓和名两部分组成,而蒙古人的名字一般只有名而不加姓。尽管一个祖先延续的后代,没有在自己名字前加祖先姓氏的习惯,但他们照样能够清楚地记住祖先的名字。对此,国外学者曾表示十分惊奇。

兄弟之间,习惯上把最大的称 uugan(首位)、terigun(第一);最小的称 odhon(幼小)、galchi(守火灶)。有趣的是当父母不想再生育时,就给最小的孩子,无论是男是女起 odhon 这个名字。假如事与愿违又生了孩子,就给他起 togtahu(停住)、horihu(拦住)之类的名字。与此相反,有的家庭孩子尚未成人就夭折了,父母就会给新生命起 magunohai(癞皮狗)、guluge(狗崽子)、juljag－a(小雏)一类的名字。以虽不雅但命大的动物名作名字,为的是孩子能健康成长。光生男孩不生女孩或只生女孩不生男孩的父母,希望得到女孩或男孩时,就给最小的孩子起 huudagul(领子)、degudagul(领弟)、ohindelger(女子兴旺)、hun-

jayag－a(赐予儿子)一类的名字。由此种种,蒙古人中重名的很多。为了相互区分,名前往往再加上父母、家乡的名字或相貌特征,千万不要把它看成是姓。

蒙古人童年时期常使用的那些名称,有些已经被遗忘了,有些仍在使用。但随着时间的推移,随着蒙古人口增长、地域扩大,和周围其他民族交往增多,他们的名字也发生了新的变化。

蒙古人很重视给孩子起名,有父母直接起的,有请家族长辈、社会名流或高僧大德赐予的。总之,人名也是一种文化现象。蒙古人的具有纪念和象征意义的名字无疑是蒙古文化不可或缺的组成部分。

二、职业名称

很多人一生中只用一个名字。但也有人有多个名字,即除了正式名字外,还有小名、化名、别名、戒名等等。此外,人的职务职称有时也成为他本名的一部分或干脆取而代之。通常在学业上达到某一个层次获得相应的职称,或从事社会工作担任某一职务后,人们常以职称或职务称呼那些人。日久天长,人们牢记了加在他们头上的那些“桂冠”,反倒把真名实姓冷落,甚至遗忘了。这种情形,在藏传佛教盛行于蒙古地区的年代,表现得较为突出。

对那些在蒙藏文化、政治、宗教等诸多领域做出过杰出贡献,并扬名于世的人们的称谓,足以说明问题:察哈尔格西(罗桑楚勒特木)、阿拉善拉让巴(阿旺丹达尔)、卫拉特咱雅班第达(南木喀嘉木苏)、土默特噶巴久(罗桑曾丕勒)、莫日跟格根(罗桑丹必坚赞)、内济托因(阿比达)、锡热图固实(满殊室利?)、温都尔格根(杂那巴杂尔)、喀尔喀咱雅班第达(罗桑批仍赖)、松巴堪布(依希班觉)、江隆班第达(阿旺罗桑丹必坚赞)、章嘉呼图克图

(若贝多吉)……

格西(dge bshes)、拉让巴(lha rim pa)、班第达(bandida)、噶巴久(mkhen pu)、格根(gegen)、托因(toin)、固实(guushi)、堪布(hanbuu)、呼图克图(hudugtu)等,是宗教界对有地位有身份有学问的人的固定称呼,在这里成了人名的一部分。与此同类的称谓还有:巴格西(bagshi)、罗杂瓦(lozvawa)、赫勒木齐(helemuchi)、笔彻齐(bichigchi)等 。

这些人原本有父母给的名字,由于在佛教界的名望,有了固定称呼,再加上他们出家受戒时导师起的名字,人们就不再叫他的俗名,渐渐地俗名就被忘掉了。如"察哈尔格西(罗桑楚勒特木)",察哈尔是地名,格西是学位的称呼,括号里是出家的名,为的是与相同称谓的人区别。

在蒙藏佛教界最显赫的名称莫过达赖、班禅,有时也叫做却杰(chos rgyal)、仁波且(bin po che)。世俗界的最高权位理所当然是可汗。蒙古历史上著名的可汗为成吉思,世人都知道这个名字,但是他的真名铁木真的知名度却远不如其尊称成吉思。成吉思汗以后,除了蒙古史,在藏族史、新疆地区史、中国乃至中亚史上颇具影响的蒙古族大小可汗还有:巴图可汗、察哈台可汗、忽必烈薛禅可汗、阿拉坦可汗、林丹可汗等。与可汗共枕同命的女子叫 hatun(哈屯\太太 妇人)、ujin(兀真\夫人)、jushin(朱新)、jungkin(钟根)、ehe(额赫\母亲)、baiji(别乞\妾)、huwanghu(皇后)、taihu(太后)等。对他们的孩子也以 tayiji(台吉\太子)、hungtayiji(皇台吉\皇太子)、gungju(公主)、abahai(阿巴亥\小姐)等专用名称来修饰他们的原名,表明其特殊身份。

对于那些可汗、皇帝任命的官员,一般要在他的名字下加职务名称,官职有:jinung(济农)、jayisang(宰桑\宰相)、guve-

wang(国王)、ung(王)、han(罕)、noyan(诺颜\官人)、tushimel(秃希么勒\大臣)、urlug(乌尔鲁克\豪杰)、charbi(察尔比 \把总)、tayibu(太保\大夫)、tayishi(太师)、hash-a(哈斯哈)、jagutu(昭兀图\百户)、mingatu(明阿图\千户)、tumetu(秃么图\万户)等。据《水晶鉴》记载,蒙古的诺颜级别有:han(罕汗)、jinung(济农)、changsang(丞相)、dayiching(岱青)、boshogtu(博硕克图\有天命)、daibung(大奉)、tayishi(太师)、uijang(威正)、jayisang(宰相)、tayiji(台吉)、jahirugchi(扎赫鲁格齐\管旗章京)、meyiren(梅林)、jalan(扎兰)、janggi(章吉\章京)、hundu(昆都)、bushuhu(博硕乎\敏捷)等。满洲的官职级别有:wang(王)、beile(贝勒)、beise(贝子)、gung(公)、jasag(扎萨克)、amban(安奔)等。

在蒙古早期社会中,专门从事宗教活动者的名字以及他们的职务名称很少完整地流传下来,所以我们对此知之甚少。一些文献里记载的 buhe(孛额)、iduhan(依都干),是指那些能够把天地与人的意志相互沟通的人。自成吉思汗以来从事此类活动并留下名字的只有:teb tegri(贴卜腾格里)、usun ebugen hurchi(兀孙 额卜于 豁儿赤)、hariyalchi har-a kenge neretu emegen(哈热勒齐 哈热 亨格日格图 额么根\诅咒者持黑鼓婆)等几个人而已。与此相关的职务名称还有 layiching(赖青)、tayirang(贴让)、behi(别乞)、charbin(察尔宾)等,至于具有这些职务的人应有什么技能及等级差别,须待进一步研究。相比之下,对于从事佛教活动,以及管理寺院、僧侣、经典和负责日常事务性工作的人的职务名称,我们了解的要多些。其中有:hudugtu(胡图克图)、jasag(扎萨克)、shiregetu(锡热图)、chorji(却尔吉)、hambu(堪布)、gebhui(格卜贵)、gonir(郭涅尔)、niraba(涅尔布)等。如今,一度以此类头衔显赫过的人们已经远离了我们的时代。

佛教盛行于蒙古的时候，蒙古人里拥有这类名称的人为数不少。佛教徒津津乐道的是把蒙古历史与佛教发祥地联系在一起，甚至把蒙古汗说成是某某佛陀的化身，有意把佛教影响扩大。他们声称：成吉思汗是持金刚佛的化身，他就是持金刚；忽必烈为满殊室利佛的化身，他就是满殊室利；阔端就是菩提萨锤。另外，也有把某些蒙古历史文化名人说成是印度或西藏历史上或佛教界出现过的某一名人的转生的例子。

总之，蒙古人的名字无论是父母给予的，还是由于职业、地位、身份的原因获得的，作为符号，都是不同的社会文明留在他们身上的印记。

三、外来名称

据《蒙古秘史》记载，蒙古人在成吉思汗时期，就已经和tatar irgen(塔塔儿部落)、dayichigud irgen(泰亦赤兀惕部落)、merged irgen(篾儿乞惕部落)、hereyid irgen(客列亦惕部落)、naiman irgen(乃蛮部落)、tumed irgen(秃马惕部落)、bagatad irgen(巴黑塔惕部落)、olhonud irgen(斡罗纳兀惕部落)、hashin irgen(合申亦儿坚)、Kitad irgen(乞塔惕亦儿坚)、jurchid irgen(主儿扯惕亦儿坚)、tanggud irgen(唐兀惕部落)、sartagul irgen(撒儿答兀勒亦儿坚)、indus irgen(欣都思亦儿坚)、tubed (脱勃都惕)、term－e gerten temege－yin achiyatu(帖儿篾格儿秃 铁篾延阿赤阿秃)等部落有了来往甚至相互联姻。他们之间的关系时而亲近时而疏远，这些变化在一定程度上是通过他们的语言文字得以加强和削弱的。

为了选择水草丰足的牧场而过着游牧生活的蒙古人，不像农耕民族那样祖祖辈辈守着一块土地。居住分散、信息闭塞，培养了他们热情好客、善结友伴的习性。人们初次相见，交谈的内

容自然从姓氏、住址、牲畜、牧场之类具体问题开始，彼此相识和了解之后，就可能建立安达（伙伴、朋友）关系。不同地域的人们在不断接触的过程中，以各自的生活习惯、文化和宗教信仰有意识或无意识、直接或间接地影响对方，在这种前提下，蒙古文化里自然也有不少来自异国他乡的文化现象，其中就有人名。

在蒙古国境内发现的古代北方民族文化遗产中，有几块古突厥文碑和回鹘文碑。碑文所记载的，大都是古突厥和回鹘的可汗带领民众抵抗来自周边其他民族的入侵与掠夺，捍卫家乡和财产的丰功伟绩。其中《阙特勤》等碑里提到了 bilig han（毗伽汗）、buman mergen han（卜门汗）、bagatur han（巴特尔汗）、dalaichi han（达赖乞汗）等几代汗的名称。我们在此所感兴趣的不是那些可汗本身的业绩，而是他们的名字至今沿用于蒙古的现象。除此之外，蒙古人名中还有 juchi（旅行者，客人）、tului（镜子）、guyug（主管火的诺颜）、odchihin（继承香火者）、ugchi hash－a（兀格齐 哈斯哈）、muhamid（穆哈米德）、abudula（阿卜杜拉）、hudugbehi（乎都克 别乞）、tegri（特格日）、darhan（达尔汗）……被学者认为是来自突厥语的词。另外我们还注意到 bugu（鹿）、arslan（狮子）、irbes（豹子）、buh－a（公牛）等动物名称也来自突厥或回鹘语，蒙古人名里少不了它们。

经过不同途径传入蒙古的佛教，给蒙古文化带来了极为深刻的影响，这一点从蒙古人名里也可见端倪。佛陀，梵文叫菩提（bodhi），藏文为桑杰（sangs rgyas），蒙古文称 burhan。蒙古人把这几种称谓统统拿来当作名字。佛教的创始人被尊称为释迦牟尼，蒙古人名里把它拆开，称释迦（shagja）和牟尼（muni）的不少。佛教徒嘴不离诵的“六字真言”也被作为名字，用其中的 mani（宝贝）和 badm－a（莲花）二字命名者可谓多矣。此外，蒙古人叫 sumbur（须弥山）、sagar－a（大海）、bodi（智慧，经卷）、

wagindar - a(持语言权利者)、dharm - a(教法)、buniy - a(福分)、bazar(金刚,钻石)、karm - a(事业)、zandar - a(月亮)、sumadi(理智)、radn - a (珍宝)、manjushiri (文殊,满殊室利)、a-mindiu - a(无量佛)、ayushi (长寿)、ashuwani(星,九月)等名字的也很多,它们是通过西域和西藏进入蒙古的梵语。过去蒙古可汗中有称 ayurbalbad(爱育黎拔力八达)或 ayurbalbdar - a(爱育黎拔力八达若)的,在他们子女中也有 manggala(忙哥剌)、gamala(甘麻剌)等梵文名字,可见蒙古人对梵文的佛教用语,在元代就已经有了相当的了解。

在蒙古人名里,除了用本民族语言命名之外,藏语名称所占比例远比其他各种语言的名称要多。这一点同蒙藏两个民族在历史和宗教上的长期交往有关。藏文名字涉及的范围很广,世间万物几乎无所不包。其中常见的有:桑杰(sangs tgyas)、图布丹(thub bldan)、嘉木央(vjam dbyangs)、强巴(byams pa)、傲德苏荣(vod srungs)等佛陀名;甘珠尔(bkav brgyur) 、丹珠尔(bstan brgyur)、宋堆(gsung vdus)、塔尔巴(thar pa) 等佛典名;帕格巴(vphags pa)、罗桑扎巴(blo bzang grags pa)、永丹嘉措(yon bldan tgyal bstho)、罗桑耶协(blo bzang ye shes)等高僧名;诺尔布(nor bu)、东库尔(stong vkhor)、坚赞(rgyan msthan)、都格尔(gtugs dkar)、道尔吉(rdo rje)等贵重物名;那木吉拉(gnam rgyal)、那木达格(gnam bdag)、都勒玛(sgrol ma)、拉姆(lha mo)、尼玛(nyi ma)、达瓦(zla ba)、嘎尔玛(skar ma)等天象名;弥都格(me tog)、僧格(seng ge)、嘉木素 (rgya mstho)、桑巴(zam pa) 等自然景物名;扎布(rgyal po)、嘉勒色赖(rgyal sras)、旺楚格 (dbang phyug)、巴布(dbav po)、德吉德(bde skyid)、桑布(bzang po)等说明人类社会现象的名字等等。

蒙古外来语人名中还有汉语名字,如包卫红、白山虎、建军

之类，和 eldungge、hudurangg－a 等满语名字。现在有用满语命名者减少而用汉语命名者增多的趋势。另外还有少量来自维吾尔、哈萨克、俄罗斯、阿拉伯和英语的名称，就不赘述了。

一般来说，外来语名字的特征比较明显，其中有三点可供判断：一是它们在发音和写法上往往不统一。如果一个名字有几种拼写法，可以肯定是外来的。二是任何语言里的名称都表示一定意义，外来名称不通过专门解释，不易明白其意。无论是单名或是复合名，意义不明的，可以肯定是外来的。三是有了上述两个基本知识，再观察那些具体名字的结构，特别是从它的词尾也能够断定。比如满语名词词尾多有－enge、－angg－a；藏语名词词尾多有－jab、－ma、－su－a；而梵文则多带 bazar、shiri、bdar－a 等等。

总而言之，蒙古人的名字作为一个文化现象是丰富多彩的，一般普通人名，扎根于本民族传统文化的土壤，占据了主流。那里渗透了民族希望、气质和审美情趣。职业名称是伴随着社会历史和文化的发展而涌现的，其命运是推陈出新而不是完全摈弃。外来名称是蒙古文化与外界发生关系的产物，这是不可避免而不以人们意志为转移的现象，当关系频繁时自然要增多，反之亦然。蒙古人当然还会继续使用人名，而且还会挖掘传统文化的宝藏，这是无庸置疑的。不过在不同文化氛围中生存的人们所接受的文化熏陶不同，所以这一区别也将会在人名上反映出来。

蒙古书名与藏文化

无论是普通读者还是专门从事研究工作的人，都有一个共同的习惯，就是把自己耳闻目睹而且对自己心灵产生深刻印象的书名牢牢记住。记书名有种种方法，譬如把书名按字面原封不动全部记，或者把整个书名减缩后记住其关键部分，或者把原书内容与作者结合起来记等等，因人而异。但是，要把记住的书名讲给别人听或写给人家看是有区别的，前者容易同语流一起消失，而后者变成白纸黑字，留下永久的痕迹。对于研究工作而言，形成文字的东西价值更大些。正因为如此，一本书稿即将出版，必须经过严格校勘核对，包括书名在内，避免出差错，这是常识。

对于个别很长的书名，有时可以简称，但是要给予注明，似成规矩。蒙古人常把《蒙古秘史》简称《秘史》。类似的书名还有《蒙古源流》、《黄金史》等。有时为了区别于同类书，把书名连同作者一起称呼的情况也有，如萨囊彻辰的《蒙古源流》、罗布桑丹津的《黄金史》等等。可是，严肃的学术著作往往是把一本书的全称逐字记录，或者给予详细说明。如：《erten - nu had ijagur undusun enedheg tubed - eche inagshi monggol - un had eng terigun bogda chinggis hahan achi anu hubilai sechen hahan - eche salugsa dayan hahan tegun - eche ligden hudugtu hurtele huriyan

ugulegsen altan tobchi hemegdehu shasdir》[①]为《黄金史》的全称，《had－un undusun erdeni－yin tobchiy－a hemehu orshiba》[②] 为《蒙古源流》的全称。简称有其方便的地方，但时间长了，容易忘记原本的完整名称，这是消极的一面。让我们看一些具体例子。

一、《白史》

已经被蒙古学界普遍叫惯的《chagan teuhe》（察汗 特兀赫 白史）或《arban buyantu nom－un chagan teuhe》（阿日奔 宝音图 诺门察汗 特兀赫 十福法史）一书，它的全称是《erten－nu bogda sayid－un baihulugsan durben yehe turu－yin arban buyantu om－un chahan teguhe neretu sudur》[③]，汉译《十善福白史册》。对一般读者来说，全称和汉译名不像其简称《白史》那么熟悉。在蒙古文文献中还有《huhe debter》（青册）、《 huhe sudur》（青色经典）、《huhe teuhe》（青史）、《shir－a tuguji》（黄册）等简称，它们都是采用不同颜色作修饰的历史著作。我们还知道，藏文文献中也有称做《huhe debter》（deb ter sngon po 青史）、《ulagan debter》（deb ter dmar po 红史）、《chagan debter》（deb ter dkar po 白史）等历史和宗教方面的书籍。这足以表明蒙藏文化彼此渗透的一个侧面。

研究《十善福白史册》的学者，认为它“是一部有关蒙古国家

---

① 罗桑丹津著，乔吉校注：《黄金史》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1983 年，第 662 页上的 332 条；罗桑丹津著 色道尔吉译《蒙古黄金史》，呼和浩特，蒙古学出版社，1993 年，第 384—385 页：“古代蒙古可汗的根源来自额讷特诃克、土伯特。蒙古的第一位可汗是圣·成吉思汗，他的孙子忽必烈·薛禅可汗。他的分支是达延汗，直至林丹呼图克图可汗的历史，汇总称黄金史。”

② 这段文字直译则为：“诸可汗的根源宝贝纽扣 ”。

③ 这段文字直译则为：“古代诸圣善者修缮的四代朝廷十善福经之白史册”。

体制与法制方面的重要文献"[①]。这无疑是个正确的判断,不过并没有摆脱"是著名的蒙古历史著作之一"[②] 这一个笼统的概念。笔者以为,把这本书看成历史著作是欠妥的,因为它既没有以一个人的经历来反映一个民族的历史,又没有以一个民族的经历来反映一个国家的历史,它既不是通史,又不是断代史。所以称其为历史书不准确。

该书名前的修饰语"arban buyantu nom"与佛教有关,尤其是与佛教戒规或法典有关。蒙古文的"arban buyan"是藏文"dge ba bcu"(十善)的译名。藏文对十善的解释为"不杀生,不偷盗,清净行;不妄语,无离间语,无粗恶语,无绮语;不起贪心,无嗔心,无邪见"[③]。也可把它归纳成:身守三行,语守四行和意守三行。《十善福白史册》里所谈到的"beyi - e - yin shitugen jarlig - un shitugen jiruhen - u shitugn"(身语意之信奉),基本上就是前面解说的内容。藏文有 chos khrims、chos lugs 等专门用语,实际指的是"教法"和"教规",有时也当"戒规"。如 dge vdun gyi nang khrims(具善者内规)就指僧团内部制定的清规戒律。表示教法、教规和戒律的藏文词在蒙语里被译做 chagaji(法规)、yoson(道理)、sanwar(戒律)等。所以,我们认为蒙古文简称《chagan teuhe》的前一个词很可能是 chagaja 的笔误,在蒙古文里这两个词的结构与形状极像,尤其是在早期手写体中,它们之间的差别更小,很容易弄混。接下来看 teuhe(历史)一词,有些

① 包文汉,乔吉等编:《蒙古文历史文献概述》,呼和浩特,内蒙古人民出版社 1994 年,第 22 页。

② 留金锁整理注释:《十善福白史册》,呼和浩特,内蒙古人民出版社 1981 年,第 53 页。

③ 贺文宣,窦存琦编:《藏汉对照常用合成词词典》,西宁,青海民族出版社,1987 年,第 548 页。

抄本把它写成 teguhe(采集),单从字面看,该词词根应当是"tegu",有"积聚"和"搜集"的意思。在口语里,teuhe、teguhe 两个词的发音几无差别。所以对该书名,与其理解为历史,倒不如理解为法规汇编更贴近它的实际内容。

藏文典籍中也提到"十善业法规"的内容,譬如,在《bkav chems ka khol ma》中有"skye bo tha mal ba rnams la bkav drin che ba ni | lung gi chos go bar bya bavi phyir sgrung bstan | rig pavi chos go bar bya bavi phyir ldevu bstan | bslab pa gsum la vjug pa go bar bya bavi phyir g·yu rung gi bon bstan | mi dge ba las bzlog nas spyod pa dag pas dge bu la vgyod par bya bavi phyir dge ba bcuvi khrims byas pa la sogs te vog nas vbyung ba kun yin no |"[①]的记载。此处说明把普通人带入不同思想境界,要采取不同教育方式,同时强调脱离恶趣,以净业修善福,提倡的便是遵从十善业法规的形式。

上文已提及 chagan 可能是 chagaja 的笔误,书中所写的内容是最有力的证据,其反复讲述的是 nom－un jasag(教法)和 hagan－nu jasag(皇帝法或政法)。jasag 一词有 chagaja(禁令)、jarlig(旨令)、yoso(道理)等意思。书中举善于持这两种法的实例时,极力推荐了印度、吐蕃和蒙古早期可汗的行为。他们的共同特征是把握住了政教二法(nom－un turu sudur tarni yirtinchu－in turu enghe hilbar　经咒为法规,和睦简便为世俗之规)的核心,在具体实施过程中,设立机构,派遣官员,并通过他们的力

① 觉沃阿底峡 发掘:《柱间史》(藏文版),兰州,甘肃民族出版社,1989 年,第 6 页;此处引文的大意是:"对于一般人赐予的大恩大德是为了让他们懂得佛法而显示 sgrung;为了让他们懂得正法而显示 ldevu;为了让他们懂得进入三学而显示永固的 bon;反对十种恶行、奉行正业善事,一切从根本上坚持十善法规才行。"

量达到预期的目的。对于这样一本提倡政教二法，宣扬通过一系列规章制度、习俗、箴言等手段强化法的威力的书籍，称其为历史书是很勉强的。

另外，对该书的作者学术界尚未获得共识，至于成书年代，多数学者以为在元代。我们知道萨囊彻辰在他的《蒙古源流》中写到明代阿拉坦汗制定的“arban buyantu nom - un chagaja”时，就有参考过忽必烈时期古籍的说法。[①] 据此，这里必须强调两点：一是阿拉坦汗制定的有关法规的书名与我们讨论的书名如此一致，值得探究。二是阿拉坦汗制定法典时，曾经参考忽必烈时期的同类书籍，也是非常可能的。

二、《名为宝汇集之书》

被学术界普遍简称《阿拉坦汗传》或《阿勒坦汗传》的原本即惟一抄本，是在本世纪后半叶才被发现的。涉及这个珍贵孤本的诸多问题仍待继续研究。就该抄本的书名而言，学者意见尚未统一。譬如有人认为该抄本封面上所写的《erdeni tunumal neretu sudur oroshiba》（宝贝沉淀经）不是它的本名，而在结尾处提到的”chagrawardi altan hagan - nu tuguji”（转轮者阿勒坦汗传）才是它的真实名称。

笔者也以为封面上的书名很可能是抄写者或珍藏者后加的，确有必要继续探索。但认为书末的那一行字为该书的真实名称，也不是没有可疑之处。首先它与全书的内容并不十分吻合。再仔细观察就会发现，那行字距离前面正文较远，它虽然被写在全文的最后面，但是在它的后面还接着一张纸，上面记录了自成吉思汗到索达尼为止的21代黄金家族成员的名称与官职，

① 萨囊彻辰：《蒙古源流》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1981年，第448页。

所以前页上的那一行字似为后页上一段文字的题目或说明。其次,此书最后一页与前面正文不同,在书写的笔迹上有差别,不像出自一人之手,的确有他人后续的可能性。还有,按常规该页上应当写页码,但此处却没有。这一页与前文究竟是不是一体,是不是出自同一个人的手?笔者倾向于持否定态度。

现在让我们从另一个角度进行考察。藏文 rtogs brjod 一词有"因缘"、"本生传记"等意思。蒙古文把它译为 namtar(传记)、tuguji(传说)、ilede ugulehui(显说 明言)等。也有音译成 dogjid 的。诸如此类藏文词传入蒙古文的还有 skyes rabs(本生)、rnam thar(历史 传记)等。《阿拉坦汗传》的作者是深受藏文化影响的人,这一点从他作品的遣词造句和韵文格律的运用就能看得一清二楚。他还按着藏族作者的习惯,把自己撰写的书名置在全文的结尾处,即《chagrawardi altan hagan－u turul－yi uhagulhui erdeni toli neretu huriyanggui chedeg tegusbe》(《介绍转轮阿勒坦汗生平的名为宝鉴之略传终》)。[①]

笔者以为原本的确切名称应当是这段文字,当然 tegusbe 一词要除外。这段文字非常准确地概括了全书的内容。凡读过该书的人自然会发现,它实际上并不仅仅是阿拉坦汗一个人的传记,正文前有一段从成吉思汗到他的先祖的简明扼要的记述。书中的阿拉坦汗走完人生全部旅程后,传记并没有结束,而是接着记述了他的子孙 degureng sengge(都古楞僧格)、namudai sechen(那木岱彻辰)、ombu hung tayiji(温布鸿台吉)等几代人的简历。正因为如此,作者在书名中特意写进了"turul－i uhagulhui"二字,意思是"要宣讲阿拉坦汗本生或亲属传承"。此二字

---

① 珠荣嘎译注校:《阿勒坦汗传》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1991 年,第 178 页。

与藏文 skyes rabs 一词很吻合。在整个《阿拉坦汗传》里，虽然对其前世或后世的历史活动以及他们之间的传承有交代，但都没有展开。对阿拉坦汗本身经历的叙述也是相当简练的。所以，作者在书名中又有意识地写进了“huriyanggui chedeg”（简史或略传）二字。

顺便再说一下书名里的另外两个字“erdeni toli”，其中“toli”一词在封面上变成了“tunumal”，是笔误还是故意那么写的？两种可能都有。石头、铁块之类实物是容易沉到水里的，属于金属的金银就更不例外，日久天长，沉到水中或海底的东西就成了宝物。“tunumal”多与水相关，水之大成海。“erdeni”是宝，宝中手屈一指的是金银。从它们的关系里我们似乎觉察到了作者的意图：通过这两个字来暗示达赖喇嘛（海）与阿拉坦（金）汗之间的特殊关系。从以上分析中可以得出如下结论：“chagrawardi altan hagan－u turul－i uhagulhui erdeni toli neretu huriyanggui chedeg” 为该书的真实全称，而《erdeni tunumal neretu sudur orshiba》为它的简称。

三、《达赖喇嘛宣讲的青年喜宴》

《大黄册》的蒙古文简称为《shir－a tuguji》，全称叫《erten－nu monggol－un had－un undusun－u yehe shir－a tuguji orshiba》。[①] 这是萨囊彻辰撰写《蒙古源流》时所参考过的7本书之一。此书以各种抄本形式流传于民间，有的有书名，有的没有书名。其中有一本的名称就如前面题目所示，简称《jalahus－un hurim》（青年喜宴）。

实际上这是一种张冠李戴的错误称谓。笔者以为其错与西

① 这段文字直译：“古代蒙古诸可汗的根源大黄册”。

藏五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措的著作《西藏王臣记》有关。《西藏王臣记》藏文全称是《gangs can yul gyi sa la spyod pavi mtho ris kyi rgyal blon gtso bor brjod pavi deb ther | rdzogs ldan gzhon nuvi dgav ston dpyid kyi rgyal movi glu dbyangs zhes bya ba bzhugs so|》(统治藏土之王臣史记圆满童子之庆宴杜鹃歌声),蒙古文可译作《chasutu oron－u gajar－i edlegchi undur ijagurtu hagan tushimel－un chihula －yi ugulegsen burin tegulder debter jalagus－un hurim habur－un huhugen－u dagulal hemehu orshiba》。蒙古文《大黄册》把它简称为《jalagus－un hurim》(青年喜筵),而《阿萨拉克齐史》则简称为《burin tegulder debter》(完满之册)。同一本书的两种简称均与藏文和汉文简称不同。一般来说,藏文简作《杜鹃歌声》,汉文简作《王臣记》。

这本书对蒙藏史学家影响较大,尤其达赖喇嘛在书中从另一部著作《朗氏家族史》(《rlangs kyi po ti bse ru rgyas pa》)里引用的一首诗,对蒙古史学家的影响更深,几乎无人不在传抄。《大黄册》篇首引用该诗时,写到它的出处为"dalai blam－a－yin nomlahsan jalahus－un hurim hemehu teuhen tur……"(达赖喇嘛叙述的称作青年喜筵的书本里……)作者没想到日后这段文字会给他的书名带来诸多麻烦。造成如此情况的最简单的解释为:转抄者曾经获得的很可能是缺损封面的一本书,于是他给抄本重新起名时,未加过多考虑,轻而易举地把残本首页上起头的句子当作书名了。

过去在蒙古,除了像这样把两个毫不相干的书用同一个名字命名的情况外,也有同一本书有两个不同名字的情况。例如,呼和浩特著名翻译家锡热图固实翻译的一本书,名为《uliger－un dalai》(《故事海》),也称《shilugun onoltu》(《直截了当的理论》)。从印度经西藏,再从藏文翻译成蒙古文的该书,原本没有

上述名字。在众多不同译名中,只有汉文译名《贤愚论》才比较贴近它的原称。

总而言之,蒙古前人给后人留下来各种各样的书,其中既有使用自己民族文字写的,也有使用其他民族文字写的;有把别的文字译成蒙古文的,也有把蒙古文译成其他文字的。一本书从无到有,要经过腹稿、手写、雕刻、印刷,最终到读者手里,然后那些读者又一代一代地往下传。在这个漫长的过程中发生一些变化是难免的。本文分别列举了元明清三朝的三本书,围绕书名作了简短的研讨,希望对读者有所启迪。

关于"锡莱高勒"的探索

"锡莱高勒"即"shirayigol",是在蒙古文文献里偶尔会碰到的一个词。它在蒙古文《格斯尔的故事》(以下简称《格斯尔》)和《江格尔传》(以下简称《江格尔》)这两部史诗里出现频率较高。比如在蒙古文《格斯尔》第五章里,把"chagan"(白)、" shir-a"(黄)、"har-a"(黑)三帐汗统称为"锡莱高勒三帐汗"(shirayigol-un gurban hagan)。在布里雅特《阿拜格斯尔》中称作"shir-a gool-i ejelegsen shirayid-un gurban haganchool"(占领锡喇河的锡莱得三位可汗)。除此之外,该词还有诸如"shiroi gool"、"shirgabali"等几种不同写法。对于这个读法和写法极不统一的词,曾有人做过各种解释,但似乎没有定论。假如能够准确把握它的基本含义,《格斯尔》中的某些迷惑不解的问题,或许能够迎刃而解。

蒙古文《格斯尔》有多种版本,其中一个版本叫"cmaling swengchin-u namtar"(《查姆林僧潜那木塔》),是从一部藏文同名长篇史诗"vdzam gling seng chen ge sar rgyal povi rnam thar"(《世界雄狮格萨尔王传》)中翻译的作品。其内容与另外一部藏文《霍尔岭大战》(hor gling g·yul vgyod)的文本基本相同。在蒙译本里向格斯尔汗的领地卷土重来的入侵者被统称"shirayigul-in gurban hagan"(10页,锡莱高勒三汗),他们是以居住帐房的颜色区分为白帐汗、黄帐汗和黑帐汗的。该书中把他们统称"shir-aigol",写成"shir-a monggol"(17页,黄蒙古)、"hor ulus"(71页,霍尔国)和"monggol"(244页,蒙古)等好几种。当我们把这几种称谓同藏文原本进行核对时,发现它们都是"hor

ser po”或 “ser po hor”的译文。也就是说,蒙古文中对“三帐汗”统称的几种尚未规范而随意性较大的记载,是因为没有把藏文“hor ser po”或“ser po hor”用固定词统一翻译而造成的结果。

从藏文文献看,“hor”(霍尔)一词似有广义和狭义之别,它在不同时期所指的对象也不尽相同。一般情况下,“hor”指印度以西古代未开化地域的民族,如“stag gzig/ta zig”(虎豹,大食,古代波斯,现在伊朗)和“tu ru shka”(都鲁迦,古代克什米尔突厥),有时泛指我国北方民族,这或许和汉文文献中的“胡人”、“胡地”有某种联系。汉文“胡”除了指北方民族外,也有指西域诸民族的情况。藏文“hor”这个词明确或倾向于指蒙古,大概是从成吉思汗强盛时期开始的。藏文典籍里经常把蒙古与成吉思连写成“hor rgyal po jing gir”。据说 13 世纪中叶蒙古阔端诺颜派人去西藏邀请萨迦派领袖贡噶坚赞时,使者随身带去的信函里已经有类似“jing gir hor gyi rgyal povi rigs”的提法,不久应邀来到蒙古阔端领地的贡噶坚赞,给西藏民众寄去的信件里也反复使用“hor”,这些记载是专门指蒙古的最早例证。

蒙古人一般不用“hor”自称,倒是有“uur monggol”的说法。古蒙古语向现代蒙古语发展历程中,有过某些实词词首“h”辅音脱落的现象,从这个规则看,“hor”和“uur monggol”似乎有些关系,但要下结论,还待进一步研究。另外,在藏文中还有“stod hor”(上部霍尔)和“smad hor”(下部霍尔)的地理概念,通常被译成上部蒙古和下部蒙古。“hor”一词在实际应用中,意译为“蒙古”远多于音译“霍尔”。

如同“hor gyi rgyal po”或“stod hor”,在“hor”的前面或后面都可以用适当修饰语那样,在藏文《格萨尔》中被称作“hor ser po”或“ser po hor”即三帐汗之一,在蒙古文《格斯尔》中被音译时变成“shirayihur”(shir - a hur)或“horsayir”,而意译就成了“shir

－a monggol”或“shir－a oigur”，实际上译文中这几种形式同时存在。无论是音译还是意译，在蒙古口语里连读时，很容易变成“shirayihur”或“shirayigul”。从这个可能性考虑，蒙古文《格斯尔》和其他书籍里出现的“shirayigul”和“shirayihur”这两个词，与藏文“hor ser”的确有密切联系。有人从“hor”的狭义考虑，认为《格斯尔》中的“hor”或许指蒙古，这种猜测不能成立，因为“hor”三帐汗的生活习性、风俗礼仪、信仰崇拜等具体情况与蒙古相距甚远，风马牛不相及。

“hor”与“ser hor”应当是两个概念，但是在藏文《格萨尔》里没有严格加以区分，一直被混同使用的这两个词，后经翻译时又多了几种形式，结果造成了某些疑惑。大致而言，前者所涵盖的地域宽广、笼统，而后者相对狭窄、具体。

本人前些年在青海做专业调查的过程中，曾从当地的土族(chagan monggol)学者和民间艺人那里多次听说关于三帐汗的有趣传闻。他们认为“hor”是针对整个蒙古而言的，其中“hor dkar po”(chagan monggol)指土族，“hor ser po”(shir－a monggol)指裕固族，“hor nag po”(har－a monggol)指下部蒙古。这种说法或许有道理。假如接受它，那么藏文《格萨尔》中所刻画的“霍尔岭大战”，就是三个蒙古语族部落联盟或三个同一血缘家族兄弟和西藏岭部落之间展开的惊心动魄的战争了。

“shirayigol”一词在蒙古文学作品《江格尔》中出现过几次，同样有几种写法，但与《格斯尔》中的写法基本一致，虽也提到三帐汗，但不像《格斯尔》中的那么具体。比如巴音贡嘎的阿拉坦其格吉向江格尔部下讲：“hejiyenei tan－u oron du oroju ugguge-dui chag tu olam－a－yin agsag ulagan gedeg hulug－un hurdun chag tu uber－un bey－e－yin jalagu chihirag chag tu shiraguul－un gurban hagan lug－a bayilduy－a ged，gagcha bey－e ber eyen

yabugad hariju yabugad jangar－un hin du oroju uggugesen。"(很久以前,还没有来到你们家乡以前,枣红马能飞腾而我身体健壮的时候,我独自一人出阵攻打了锡莱高勒三帐汗,却被江格尔部下降俘了。37 页),这是第一次。

第二次是珲都噶尔图萨布尔对江格尔赞美洪高尔的言辞不满,他生气地说:"aldar bogda jangar tan－u derged hundu gartu sabar bayin－a gehu medege ber humu haldal ugei bayidag bishi biliu ,arslan －u ulagan hongor tu orohular bi yagu ber eyen door －a bayidag yum boi . tan eche garugad shiryiguul－un gurban hagan du huruged gedrgu ireju tan－i deyilen－e bi, tere uy－e du medehu yum ta。"(人们难道不是听说圣明的江格尔身边有个珲都噶尔图萨布尔,才不敢来侵犯的吗? 我究竟哪一点不如洪高尔,我要离开你们到锡莱高勒三帐汗那里去,等我和他们一块打过来的时候你们就会知道的。112 页)

还有一次是,江格尔离开富饶的奔巴地方,去大海边和美丽的妻子居住,并生了一个孩子。有一天,他的孩子出去打猎,遇到了 7 个勇士,勇士们说:"bida ende bayidag naran hushig hagan －u bagatur ud bile ,nara garhu－yin bargun jug tal－a du bayidag ,shir－a shiraguul－un gurban hagan eche alba abugad hariju yabun－a bida。"(我们是那仁胡希格赞丹汗的英雄,居住在太阳升起的地方之西边,如今从锡喇锡莱高勒三帐汗那里征得赋税而来。222 页)

以上关于锡莱高勒三帐汗的几种不同记述,在地理位置上是模糊的,并且都是借助别人的嘴提出来的,他们到底和《格斯尔》中的三帐汗有没有关系? 如果有,是什么关系? 如果没有,又怎么讲? 仅从上述例子里难以判断。希望《格斯尔》、《江格尔》的研究不断深入,早日澄清其中的奥秘。

在个别蒙古文文献中也会遇到有关“shirayihur”和“shirayigur”的记载。例如《黄金史》:“tere sayin altan hagan hatagujin yabuju tangud tubed－un inatu hijagar dehi mduwa ulus shirayigur ulus－i erhe dur eyen orogulju arig sangsr chashiba oglobum chuurja isdagring sereng dur ede gurban bagatur－i bariju alba inu abuba”[①]。(塞因·阿勒坦汗不辞辛劳收复了唐兀惕、土伯特的近邻安多娃、沙拉·裕固。捉住了阿里克·桑吉尔·察思吉巴、斡克罗博木·朝尔札、亦思塔克玲·柴楞·答尔等三勇士,向他们征收贡赋。)

在《阿拉坦汗传》中有:“gayihamshig niguleshui ber mingan lam－a－yin amin－i aburagad darui dur hari dayisun bologsan ulegsen uigud－i orogulugad hamuju shirayigur irgen eche sang tatalg－a abugad darui dur hariju esen tugel morin jil－e bagugsan buluge”。[②](以妙慈之心饶恕千名喇嘛之命,＼旋即降服外敌残余畏兀特人,＼向锡赉兀尔百姓收取田赋后,＼立即还师于马年平安归营。)

据《蒙古源流》载:“altan hagan……jirn dolugan eyen gui tahiy－a jile har－a tubed tur morilen ,degedu dooradu hoyar ayimag shir－a uigur dooradu adag kam－un arig sanhrchasgeb. gru-u, glumbum, serdeng seringsgeb gurban noyad, ulus irgen higed－i ahulju abun ashing lam－a ,egumi besuge bagshi hoyar

① 罗桑丹津著 乔吉校注:《黄金史》,呼和浩特,内蒙古人民出版社 1983 年,第 638 页;又留金锁校注《黄金史纲》载为:“sayin altan hagan hatagujin yabuju ,tanggud tubed－un inatu hijagar dehi amduwa ulus, shiroihur ulus－i erhedur eyen orogulju ,arig sangarchin ggib. lobum chorcha. isdagarang sereng tai ede gurban bagatur－i bariju alba inu abuba”。内蒙古人民出版社,1980 年,第 120 页。

② 珠荣嘎校注:《阿拉坦汗传》,北京,民族出版社,1984 年,第 63 页。

terigulen ,olan tubed－i abchu irebei"。[①]（阿勒坦合罕……年67岁时，行兵喀喇·土伯特之地，收复上下锡喇·卫兀尔二部，下阿木图·喀木之阿哩克萨噶尔齐斯吉巴，喀噜卜·伦布木，萨尔唐·色哩克·克卜等诺延及其国人，取来其阿哩克喇嘛、图密·苏噶师二人为首之众土伯特矣。）上述文献中提到的"shirayihur "、"shirayigur"、" shir－a uihur "、"shirayihul"等不同称谓，有时像指某个国家，有时像指某个民族，极不确定。除此之外，也有指具体人名的事例。[②]

现代蒙古语中"barigul"、"sorogul" 等词在古蒙古语中写为"barigur"、"sorogur"，考虑词尾音"l"、"r"发生交替的情况，"shirayigul"或许是"shirayihur"的一种变体。如果那样，就可断定，《格斯尔》、《江格尔》以及其他文献中出现的"shir－a hur"、"shirayiguul"、"shirayihur"、"shir－a uihur"，都属于同源词。大体上讲，文献中出现的这些词词义要比文学作品中的略微清晰。如上面引文中的："tangud tubed－un inatu hijagar ,sain altan hagan hatagujin yabuju"，在空间和时间概念上，多少给人们留下了可供思索的余地。

现在让我们看一下学者对"shirayihur"或"shirayigul"是如何解释的。

对于阿拉坦汗西征"uigud"并从"shirayihur"征收税赋一事，留金锁先生所做的解释是："uigud geju yungshiyebu－yi jigaju,

---

① 萨囊彻辰：《蒙古源流》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1981年，第400页。

② 阿萨拉克齐著、巴·巴根校注：《阿萨拉克齐史》，北京，民族出版社，1984年，第133页。

shirahur geju tubed－un jah－a dehi monggol－i jigaju boi"①。(卫古德指永谢布，锡莱霍尔指的是西藏边境上的蒙古。)

乔吉先生指出："erdeni tunumal neretu sudur tu shirayiguri gehu ,odo dur shir－a uigur gehu。gansu－yin emun－e dehi yui gu－yin uberdegen jasahu shiyan dehi yui gu undusuten bolbasu shir－a uigur mun buyu"②。(宝贝沉淀经[实指阿拉坦汗传]所说锡莱古力为现在的锡喇维吾尔，即肃南裕固族自治县的裕固族。引者译)

珠荣嘎先生说："hitad bichig tu 撒里畏兀儿 geju bichideg。eduge yui gu (裕固)undusuten gen－e"③。(汉文书籍所记载的撒里畏兀儿，现在称为裕固族。)

道润梯步先生新译校注《蒙古源流》中，对"shirayihur"采用了沈增植先生的旧注："明诸司职掌礼部，主客部，朝贡诸国，西域有撒来，有撒立畏吾尔，《明史稿》安定卫，阿端卫皆在甘州西，其地本名撒里畏兀儿，广袤千里，东近甘州，南接西番，居无城郭，以毡帐为庐舍，盖汉之婼羌。撒里畏兀儿即此沙喇卫郭尔也，今谓之撒剌回子。……《圣武记》甘肃有撒剌回子，亦谓之黑帽回。"④

藏文《红史》中有(deb ther dmar po)："thu lu hun ni hor ser yin"(将吐谷浑[误]以为突厥。汉译本 21 页)的记述。对此，仁波且东嘎洛桑赤列先生注释为："vdi phal cher rgya skyad du thu

---

① 留金锁编著：《十三世纪——十七世纪蒙古历史编纂学》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1979 年，第 145 页。

② 罗桑丹津著，乔吉校注：《黄金史》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1983 年，第 640 页。

③ 珠荣嘎校注：《阿拉坦汗传》，北京，民族出版社，1984 年，第 49 页。

④ 萨囊彻辰著，道润梯步新译校注：《蒙古源流》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1981 年，第 353 页。

yu hun zhes pa de yin vdra snam zhing deb dmar vdivi thang rgyal rabs kyi mjug tu thu lu hun ni hor ser yin zhes bshad pa ltar na thu lu hun ni snga rabs kyi mi rigs gras shig yin cing thog mar zhan pevi mirigs kyi cha shas cig yin pa dang rang rgyal byang shar levo nying zhing chen gyi nub byang rgyud du gnas pavi vbrog pavi tsho khag cig yin rung cin nub mavi rgyal rabs kyi mjug dus rabs bzhi pavi mgor mi rigs devi vgo pa thu yu hun gyis sne khrid nas nub phyogs su spos te deng sang gi kan suvu dang mtsho sngon bar gyi sa khul du gnas sdod byas shing rgya yig bed spyod byed kyi yod"。(276－277 页。我想这词在汉文应写吐谷浑,如同红史所说唐末吐鲁浑就是黄霍尔。吐鲁浑是古代的一个民族,起先为鲜卑的一支,是居住在我国东北辽宁省西北一带的游牧部落。西晋末即公元 4 世纪初,该族首领吐谷浑带领部众西迁到现在甘肃和青海之间居住,使用汉文。引者译)

蒙古学者达木丁苏荣先生在《格斯尔传的历史根源》中写到:"蒙语沙拉依霍尔一字与藏语霍尔赛尔一字看来是现在住在西藏东部沙拉尤古尔(黄回纥族人的称呼)。关于沙赖河战争的那一章,显然是反映了沙赖河人联合其他部落反对安多的格斯尔王朝的。"①

蒙古另外一个学者乌·嘉格达苏荣说,在《江格尔》中所反映的事件、地点,除了 shirayigul 之类的个别西藏地方之外,阿勒泰(阿尔泰)杭盖、额尔齐斯河等地名都属于蒙古地方。②

---

① [蒙古]策·达木丁苏荣著,青海省文联译:《格斯尔传的历史根源》,西宁,第 215 页。

② [蒙古]策·达木丁苏荣 达·呈都:《蒙古文学概要》(上册),乌兰巴托,1977 年,参见根据新蒙古文版本转写本,内蒙古人民出版社,1982 年,第 415 页。

归纳起来看，关于“锡莱高勒”或“锡莱霍尔”有：一、蒙古，二、裕固族，三、吐鲁浑或吐谷浑，四、突厥，五、西藏地方等几种解说。如果我们再仔细分析，就会发现它们之间略有差别，“锡莱高勒”多指某个地域，而“锡莱霍尔”多指某个民族群体。无论指哪一个，其大致方位均与现在的甘肃、青海一带密不可分。

如今属于青海省和甘肃省的广大地域，在过去不同历史时期，因被不同氏族部落或民族所控制，它们的边界从来不像现在这么分明和稳定。这一点从历史变迁和历史地理的划分与变更中可见端倪。譬如，现在的青海省和甘肃省这个名称在隋朝尚未出现，其地当时属隋朝统辖，到了唐代，其一部分属唐朝所有，而另一部分归吐蕃占有。五代十国时期，这一地域都归吐蕃管辖。到辽、北宋时期，居住于现在青海、甘肃的是西夏、吐蕃诸部、黄头回纥、草头鞑靼等不同民族的人们。其中黄头回纥和草头鞑靼部居住的地域跨越现在青海和甘肃两省边界，其北端与西州回纥和西夏边界接壤，南端则与吐蕃相接，西部与于阗相邻。南宋金朝时，黄头回纥和草头鞑靼的地盘归吐蕃诸部管辖。到了元代，建立了甘肃行省，而现在的青海省范围属于当时宣政院辖地。明代，现在的甘肃省东部归当时陕西行都司所有，西部与罕东卫和赤斤蒙古卫接壤。青海则归属朵甘都司。这些地区的变更与当时该地区的政权更叠和此起彼伏的民族争战有着密切的联系。在那广阔的土地上先后兴旺、强盛和称雄的有突厥、蒙古、吐蕃、西夏和汉族。历史上的甘青就像一个时而刀光剑影，时而和平共处，时而又反目成仇，动荡不定，经常更换主人公的大舞台。

迄今居住在甘肃省的裕固族祖先——古代回鹘人，在唐代游牧于蒙古国色楞格河和鄂尔浑河流域，由于内讧、外侵和其他

种种原因,不得不西迁。他们在西迁过程中分成三部:一部分迁到葱岭以西,一部分迁到吐鲁番盆地,一部分迁到河西一带。

中国历史上对居住于河西走廊的回鹘,有黄番、黄头畏兀、甘州回纥、撒里畏兀儿等不同称谓。这大概是由于当时土著及其周边氏族部落对异乡人们的称呼不同所致。另外,产生如此不同名称的最大可能,是那些外来者的肤色、穿戴、生活环境、居住方式等各种外部特征不同。当地人对于那些初来乍到的陌生人,起先根据他们外部特征的称谓,慢慢就约定俗成,记于笔端,留在史书里了。其中蒙古文"锡莱高勒"和藏文"锡莱霍尔",恰似汉文"黄番"和"黄头回纥"的译称,而汉文"撒里畏兀儿",又像是蒙古文"锡莱高勒"和藏文"锡莱霍尔"之音转。不管哪一种叫法,指的都是从北方迁徙到甘肃境内落脚的那些以回鹘为主的不同部族。

如此看来,前面引文中有学者称"锡莱高勒"或"锡莱霍尔"为蒙古说和西藏地方说就很难成立。当然,学者对"锡莱高勒"或"锡莱霍尔"所做的不同解释与文献中对此没有明确的记载也有关。以《明史》为例:"安定卫,距甘州西南一千五百里。汉为婼羌,唐为吐蕃地,元封宗室卜烟帖木儿为宁王镇之。其地本名撒里畏兀儿,广袤千里,东近罕东,北迩沙州,南接西番。"[①] 又:"阿端卫,在撒里畏兀儿之地,洪武八年置。"[②] 引文中两个撒里畏兀儿,前者指地名,而后者所指不像前者那么明确。

蒙古文典籍中的"锡莱霍尔",很明显是指蒙古以外的氏族部落。这个名称大约从明代开始出现,它往往牵涉土默特阿拉坦汗的活动。

① 清 张廷玉等撰《明史》,北京,中华书局,1974 年,第 8550 页。
② 清 张廷玉等撰《明史》,北京,中华书局,1974 年,第 8553 页。

统而言之,“锡莱高勒”或“锡莱霍尔”这个名称,与历史上从北方迁徙到如今甘肃省境内居住的一部分回鹘人有特殊关系。如果说这个称谓开始是专门指那些游民的话,后来逐渐把他们周围的不同氏族部落也包括在内了。当长期繁衍生息于这一地域的不同社会成员有了共同的经济生活、语言文化、风俗习惯的时候,我们探讨的称谓逐渐专指一个独立的民族群体,即现在的裕固族。在裕固族形成的过程中,不言而喻融纳了一些蒙、藏、汉、西夏等不同人,当然不能由此断定“锡莱霍尔”就是蒙古、吐谷浑或吐鲁浑。

在蒙古历史文献中,明代以前与蒙古有关的异族名称里几乎不见“锡莱霍尔”或“锡莱高勒”。然而有“sarihun”一词。例如,《蒙古秘史》有:“jebe naiman－u huchulug hagan－i neheju , sarig hun－a guicheju mohuthaju irebei”[①]。(初命者别追击古出鲁克,追至撒里黑昆地面,将古出鲁克穷绝了回来。)又如《圣武亲征录》:“别遣哲别攻曲出律可汗至撒里桓地克之”[②]。(huchulug hagan－i bayilduhu ber jege－yi yabugulju ,sarihun hemehu gajar tegun－i sunugejuhui。)王国维借用他人之说:“秘史作撒里黑昆徐星伯谓即今叶尔羌西八百里之色勒库勒是也”。[③] 冯承均在《西域地名》中写到:“sarikol 色勒库尔,亲征录作撒里桓,元秘史撒里黑昆,西域图志塞尔勒克,西域水道记塞勒库勒,新疆蒲犁县全境之称……今新疆为塔什库尔干县治(旧

---

① 巴雅尔:《蒙古秘史》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1980 年,第 237 条,第 1134 页。

② 王国维校注,巴根译:《圣武亲征录》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1979 年,第 60 页。

③ 海宁王国维:《圣武亲征录校注》,原载:《蒙古史料校注四种校注五卷》,清华学校研究院院刊,丙寅,第 91 页。

称蒲犁县),县全境亦名色勒库尔(sarikol)[①]"。

与西域史地有关的这个新疆境内的地名同我们讨论的"锡莱霍尔"或"锡莱高勒"在发音上比较相近,由此可以提出如下问题:在新疆蒙古地区广为流传的《江格尔》和《格斯尔》中所提到的锡莱高勒三帐汗和那个地方有没有联系?笔者以为,目前虽然还不能断言《江格尔》中的"锡莱高勒"与"撒里桓"有什么内在联系,但可以确定的是,《格斯尔》中的"锡莱高勒"与"撒里桓"并没有任何关系。因为在地理位置上,新疆境内的"sarikol"处于南西北三面环绕山岭的高原地带,东边临叶尔羌河,处于高而狭窄的地带,这和《格斯尔》所描绘的锡莱高勒三帐汗家乡完全不同,那里没有高山,所以有时也被称为"anchin tang－un hur"(宽广平川的霍尔)。

《明史》在对居住在河西走廊的回鹘地理的描述中提到了"阿真川"[②]的地名。这个地名在《格斯尔》中可能成了"anchin tang",很像藏文"a chen thang"(大平原)。如果这个假设成立,那么,锡莱高勒三帐汗是从现在的甘肃向格斯尔的家乡岭地方进军的,并且与那里的反抗者进行了一场殊死的搏斗。无论结局如何,已经不重要了。他们均离我们远去,只有他们曾经活动过的场所及遗留的足迹,还会引起人们的某些残存的记忆。

① 冯承均著:《西域地名录》,北京,中华书局,1982年,第82、94页。

② 清 张廷玉等撰《明史》,北京,中华书局,1974年,第8550页。

蒙古人借用藏文名词术语的手法

蒙古族的文献古籍中经常遇到一些外来语，它们与突厥、波斯、梵、藏、汉、满等阿尔泰语系、汉藏语系和印欧语系的诸多语言有关。融入蒙古语中的有些外来语词经过长期反复使用，逐渐变成了蒙古语的基本词汇，对此倘若不做细致的探究，就不容易分辨它的本来面目。比如蒙古语中的 shil（玻璃）、shiru（珊瑚）、shihir（糖）、buram（红糖）、galab（劫）、chideg（传记生平）等来自梵语；ah－a（兄长）、alta（金）、alim－a（苹果）、jimis（糖果）、tegri（天）、hiragu（霜）、huddug（井）、ulus（国家）、bus（布）、chulbugur（笼头）等源于突厥语；bulud（钢）、duran（望远镜）、debter（本子）等借自波斯语。同样，渗入蒙古语的藏文词决不少于上述梵、突厥、波斯等语言的词汇。本文主要探讨的是蒙古语中的藏文借词，重点不在说明蒙古语中究竟有多少藏语借词，而是探讨当蒙古人借用藏语词汇为自己服务的时候，到底采取了哪些行之有效的方法。

本文使用的例证词汇选自部分蒙古文献和蒙－藏或蒙－汉辞书。为了避免行文中反复说明例证出处的繁琐，先将所利用的文献编号，然后在例证下标出号码，说明该词出自那部书籍。

（1）《水晶鉴》、（2）《金辐千轮》、（3）《宝贝数珠》、（4）《蒙古佛教史》、（5）《蒙古源流》、（6）《故事海》、（7）《月光》、（8）《丁香帐》、（9）《罗桑丹必尼玛传》、（10）《蒙古文学一百篇》、（11）《蒙汉辞典》。

我们又把从这些书籍里搜集到的具有代表性的藏文借词按其特征分为如下五类：

一、hadag(哈达)、horlo(浩儿劳)、serjim(瑟尔吉木)、barchid(把儿赤得)、namtar(那木塔儿)、nabdag(那卜答格)、sabdag(萨卜答格)、darchug(达尔其格)、garchag(噶儿其格)、hayig(哈雅格)(11)；

二、mashida garugsan(麻希达 噶儿荪)(10)、nom－un hagan(诺门汗)(9)、hamug－i medegchi(哈木给 么得格齐)(5)、eduge managar(额都格 玛纳噶儿)(8)、ba burin(巴 布润)(2)、belege bilig(伯力格 毕力格)(8)、buyan－nu sadun(宝彦诺 萨顿)(7)、eshi ujegulehu(额希 兀珠勒森)(10)、ugugada barigchi(兀噶得 把日格齐)(10)；

三、gevekeribazanbuv(聂墀赞布)(4)、surovangbazan kagambuv(松赞干布)(4)、guenggezalsan(衮噶坚赞)(1)、zuvengkaba(宗喀巴)(1)、jibzungdamba(哲卜尊丹巴)(3)、lachangsagi－a(章嘉)(9)、vui zang(卫藏)(1)sami－a(桑耶)(1)、brgshis lahumbun(扎什伦布)(9)、beruibung(哲蚌)(1)、labrang(拉卜楞)(1)、gumbum(宫卜木)(8)、dacang(扎仓)(3)、sasagia(萨迦)(4)、kadamba(噶丹巴)(1)、kajadba(噶举巴)(4)、gilig(格鲁巴)(12)、makambun(堪布)(2)、rimbuchi(仁波且)(7)、laharamba(拉让巴)(10)、luvazaua(唠咂瓦)(1)、baganggur(甘珠儿)(9)、bsadanggur(丹珠尔)(9)、sumbum(松奔)(5)；

四、banchin(班禅)(10)、saban(萨班)(2)；

五、irinchin(亦仁青)(2)、ibshisuu－agarm－a(亦布素 阿格日麻)(6)、erembe(额日么巴)(11)等。

在例证一中列举的词 nabdag(nam bdag 天的主人)，sabdag(sa bdag 地的主人)，hadag(kha bthags 礼品，哈达)，serjim(gser

skyems 液体供品，饮料），horlo（vkhor lo 转轮），namtar（rnam thar 传记），barchid（bar chad 灾难，障碍），garchag（dkhar chag 目录，史志），hayig（kha yig 地址），darchug（dar chog 小旗子，经幡）等，都是由两个音节组成的藏语名词，在蒙古语里是一个独立的单词，它们的读音几乎没有发生变化，而且藏语词汇的基本含义也保留了下来。这种把一种语言的语汇原封不动直接挪用到另一种语言的现象，可称为"音译法"。蒙古人采取这种办法从藏语里借用了大量的词汇，尤多见于人名。

在"二"里列举的词汇大多见于翻译著作特别是有关宗教类的书籍里。对于这一类词倘若不做一些适当的注释，一般读者不太容易了解它的来龙去脉。

蒙古语 mashida garugsan，要从字面理解，具有"出色、佳瑞、良缘"的意思，是藏语 rab byung 一词的直接意译，但实际使用中一般并不采用这一字面意思。该词在藏语中有两个基本含义：一指出家持戒的僧人，一指藏历中的第一个年份的名称，即火兔年。自公元 1027 年开始计算，逢汉历的丁卯年，藏族习惯称为火兔年。在汉历中 60 年为一甲子，在藏历中 60 年为一饶迥。蒙古文献中借用藏文 rab byung 一词时，音译和意译两种形式都被采用，但两种形式意思是有差别的——音译多指出家人，意译则多记年份。

nom－un hagan 指法王。除了专指宗教领袖之外，有时还泛指那些支持宗教活动而被宗教界广为推崇的世俗界领袖。自元忽必烈可汗封西藏萨迦喇嘛八思巴为国师、帝师之后，蒙古人习称八思巴为 nom－un hagan，后来也有人被封称为 chagan nom－un hagan（如察干诺门汗）。这个词是藏文 chos rgyal 的意译。历史上西藏松赞干布、赤松德赞、热巴巾，蒙古忽必烈、阿拉坦等世俗界领袖，在他们执政期间因为提倡政教并举的政策，而

被宗教信徒普遍冠于转轮法王的美称。五世达赖也曾赐予和硕特固始汗为 bstan vdzin chos rgyal(持教法王)的称号。

hamug－i medegchi 一词,从字面上很好理解,即“通晓一切者”,一般译为“遍知一切”。它是藏文 thams cad mkhyen pa 一词的意译。无论是在蒙语中还是在藏语中,这一词都是不能随便使用的,它专用于那些精通佛法的高僧大德或特指达赖、班禅。藏文辞书对 thams cad mkhyen pa 也有一种特殊解释,为“佛名”。

eduge managar 一词,除了蒙古书面语外,口语里使用的范围极有限,而使用者都是那些生活在寺院并与佛教典籍为伴的出家人。蒙语 eduge 为时间名词,表示“如今”或“现在”。managar 也是时间名词,表示“明天”。两个名词合起来既不指“今天”又不指“明天”,而指“眼下”、“即将”、“今明之间”。当藏文词典《丁香帐》被翻译成蒙古文的时候,藏文 deng sang 就被译为 eduge managar,这与藏文的本义完全相符,可见它的来源就在于此。

ba burin 有时写作 ba burun,这一词除蒙古书面语外几乎不用。其意指:我们、咱们或我们大家。该词的特点是必须包括第一人称在内,这一点很像藏族口语的 nga tsho、书面语的 bdag cag。从蒙古文字面看,酷似译自藏文书面语。《蒙古秘史》中就有 ba 的形式,旁译为“俺”、“也”,有一次出现 ba burun 的形式,旁译为“俺有呵”。《蒙古源流》中也有 ba bidan hoyar 的形式,意为“咱们二人”,却不见 ba burin 或 ba burun 的用法,该合成词在蒙古的使用或许与藏文有关。

belge bilig 这一词组的前者在蒙语里常与其他词搭配出现,如 belge temdeg(象征)、belge demberel(吉祥征兆)等。而后者常与 abiyas(天赋)、uhagan(智慧)等词组合。belge bilig 的组合

在翻译的佛典中频频出现，并专译藏文的 ye shes（智慧）一词。一本叫《本义必用经》的蒙古文译著中提到，宣讲五种智慧为秘咒之道。所谓五智的解释是：大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智和法界体性智。这里的“智”就是用 belge bilig。

buyan－u sadun 一词在阿拉善阿旺丹达尔编纂的辞书《月光》中，分别注在 dge bshes、bshes gnyen 等两个藏文词下。通常情况下蒙古人把这两个藏文词的前者音译成 gebshi（格西，善友），后者意译为 buyan－u sadun（亲友，善知识）。其实二者意思基本相同，专指那些出家掌握一定学问而为人师表者。

eshi ujegulhu 是藏语 lung bstan 的直译。另外还有：jarlig ujegulhu、boshog ujegulhu、vienrid ujegulhu 等好几种翻译法，均表示预言和展示征兆的意思。多用于书面语的这个词，专门指那些高僧大德的先知先觉的言论。

ugugada barigchi 从字面看，具有 unide（永久掌握）、hejiyede（经常持有）、egurede barihu（永远把握）等意思，如果就这么简单理解，无疑是望文生义。实际上它是藏文 yongs vdzin 一词的直译，有两个基本含义：一指宗教界的导师，二指藏历饶迴的第 46 个年份即水鼠年的名称。蒙古人多采用其前一个含义。

从上述分析中不难看出，例证二的词语不像例证一那样重音译，而注重于意译，这是蒙古人借用藏文名词术语时所采纳的重要手段之一。

现在让我们看一看例证三的词汇。

gevekri bazanbuv，这是西藏历史传说中常常被提到的最早的一位可汗的名字——btsan po（凶猛，强有力的国王）。上面的蒙古文完全是把藏文 gnyav khri btsan po（聂墀赞普）的写法用蒙古语的“阿力、噶力”即元音、辅音字母逐字转写的结果。没有受过专门语言训练的人是无法读出它的正确发音——niy-

achizanbu 的。在蒙古文献中,对这一国王的名称除了如此逐字音译之外,偶尔也用其意译,写作 hujugun sandalitu 或 seger sandalitu(用别人的颈部作坐椅的可汗,或颈项王)。

suruvanbazan kagembuv(srong btsan sgam po),也是把元音辅音字符逐个转写的例子,指松赞干布。他是西藏历史上的著名领袖,吐蕃王朝第 32 代(也有数 33 代的)赞普。他的名字在蒙古文文献里有各种各样的写法,如 sorogchin kombu(1)、suruvang bazan segembuv(3)、surungzan gambu(3)、suruvgbazan kgambuv(4)等。这些转写虽与藏文正字法接近,但与其正确读法却相去较远。

gunggezalsan(kun dgav rgyal mtshan),是以萨迦班第达或萨班之称熟知于蒙古的西藏大学者的名字。这位曾经接受蒙古阔端诺颜的迎请来到蒙古并逝于蒙古的萨迦派第四任领袖,对蒙藏民族的文化、历史、宗教关系发展做出了不可磨灭的贡献。他给蒙古创制文字的传说以及他撰写的《萨迦格言》,给蒙古社会留下的影响颇深。可是很少有人知道他的原名叫 baldandunrub(dbal ldan don grub 吉祥成就)。蒙古文献有时把他的戒名也不规范地写作 gungazamsan(1) gungge rgyal mcan 等几种。

14-15 世纪生活于青海、西藏,对藏传佛教的改革颇有贡献,融合显密教创立格鲁派的宗教领袖宗喀巴,是以其出生地名而扬名于世的。他的名字在蒙古文文献中有如下写法:covngkaba(1)、cungkba(1)、conggaba(1)、bcungkaba(2)、junghuba(10)、jungaba (10)等,且常常一本书里就有好几种写法。实际上他的本名为 lubsangragba,但并不常用。后来,信奉格鲁派者出家受戒名时往往被称为 lobsang 某某。

在 17-18 世纪把藏传佛教推广到漠北蒙古的宗教首领 jibcungdamba(rje btsun tam ba)的名字也常被转写为 jvbchun-

damba(3)、riv bacun damba(2)、jibchung tamu－a(1)等。与此同时，管理漠南蒙古宗教事务的著名呼图克图若贝多吉的冠词“章嘉活佛”被写成：lajang saga hudugtu(10)、changsagi－a(9)、jang-ja erdeni(1)、jangja gegen(1)等几种。“宗喀(tsong kha)”、“章嘉(lcang skya)”均为地名，人们大概是为了避免与其他同名者混淆，而在他们的名字前加了家乡的地名。久而久之，他们以其家乡名闻名于世，结果原本真名实姓反而淡化甚至被遗忘。jib-cungdamba(哲布尊丹巴)是藏语名称，意为“正教的尊者、尊严持戒者”。喀尔喀第一世哲布尊丹巴呼图克图的本名叫罗布桑丹必坚赞(1635－1723年)，他被认作是西藏高僧、著名学者觉囊派多罗那它(taranatha,1575－1634年)的转世。这一转世制度一直延续到20世纪初，先后从蒙古和西藏共诞生过8位哲布尊丹巴。

vui can(1)(dbus ktsang)，汉文叫“卫藏”，藏族历史上有称前藏为卫、后藏为藏的习惯。明清以来西藏格鲁派首领达赖居住于卫，班禅居住于后藏。对于“卫藏”，蒙古文常见的写法还有如下两种：ui cang(3)、dbus gcang(4)。

原先泛指高僧大德居住地和院落的labrang(bla brang，拉卜楞)这个词，后来专指甘肃省甘南州夏河县的一座由第一世嘉木样呼图克图于1709年兴建的寺庙 。蒙古文也有labrung(1)、labarang(1)等不同写法。

gungbum(sku vbum，塔尔寺)是宗喀巴诞生的地方，据说在接生宗喀巴的地方长出一棵菩提树，后来人们发现这棵树的每片叶子上均有一位佛像显现，所以就在这显现十万佛身的树旁建造了一座塔，然后逐渐兴建寺院。因先有塔后建寺之故，就有了现在的名称塔尔寺。然而蒙古和藏族对“gungbum”的称谓仍保留了它传说中“十万佛身”的内涵。蒙古文有gumbum(1)、

gubum(1) 等不同写法。

我们知道藏族在吐蕃时期建造的最早佛教寺庙为桑耶寺(bsam yas),蒙古人把它记成 samui－a(1)、samayan(1)、bsam yas(9)等。后藏的名寺扎什伦布(bkra shis lhun po),蒙古文为 brgshis lhumbun(6)、jashi lumbu(3)、rashilumbu(1)、rashi lungb-bu(1)、rashi lhung bu(1)。在拉萨城西北的哲蚌寺(vbras spungs),被写为 beruibun、beribun(1)、gbrs gsbvegs 等。至于那些寺庙所属学院,蒙古文叫 rasang、dacang 等。

除此之外,藏传佛教不同派系及其传承人的名称在蒙古文献中的写法就更不统一。譬如,在8世纪来到吐蕃传播佛法的邬仗那僧人莲花生(padmasambhava),是印度密宗大师,后人称其倡导的教义为宁玛巴(rnying ma pa),蒙古文写为 ningmaba (1)。

11世纪来到西藏的另一印度僧人阿底峡提倡的教义叫噶当巴(bkav gdams pa),蒙古文为 kadamba(1)、baga gdam(9)。萨迦的蒙古文写法有 sa sgi－a(4)、sa a i－a,shagi－a(3)、sa sas-gi－a(4)等。再如,西藏噶举巴(bkav brgyud pa)为 karjudba (1)、kajidba(4);堪布(mkhan po)为 hambu(11)、kambu(1)、mk-abuva(2) 等等,不胜枚举。

蒙古文中来自藏文的那些名词,大都有不止一种写法。根本原因在于,对原文是遵从其书写法还是遵从其诵读法这两个点上。从前面提到的例证三里可以看出,蒙古文 gevekri bacan-buv、brgshis lhumbun、sa sagi－a、mkmbuva、luvajau－a、bga－a ggur 等名词是遵照其藏文书写法转写的例子;jibcungdamba、vui cang、sami－a、bruibung、labrang、gumbum、dacang、kabamba、ka-judba、glig、rimbuchi、sumbum 等名词则是基本上遵照藏文诵读法拼写的例子。在蒙古文里 cungkaba、lamrim 等读音与写法基

本一致的藏文词汇不多见。

总之，蒙古文文献所使用的藏语借词的一般特征是：从藏文文献翻译过来的书籍，多用逐字转写法，而直接用自己语言文字撰写的书籍中，多用藏文读音的拼写法。对藏文借词由于缺少共同遵循的规则，所以这两种写法自由地混用了很长时间。同一词在同一本书里有好几种写法就说明了这一点。实际上两种写法利弊相伴。

现在看例证四。藏族通常喜欢把那些一连串的人名、地名和书名简略成短小精悍的名字，这样有其方便的地方，但它对不熟悉的人来说是非常不方便的。让我们看几个例子。比如一个人名罗桑多吉尼玛，可由罗桑、多吉、尼玛等三个独立的名字组成。藏族对这种名字的简称一般不取其中的任何一个，而习惯上叫罗多，是一种"隔音节简称法"。倘若知道这种简称法，对banchin、saban的省略形式就容易理解了，前者是bandida cen po的缩写，后者是sa skya bandida的缩写。蒙古人接受了这种简称方式。

藏族习惯对历史、文化、宗教等不同领域里的名人称谓之前，加进注明其职务、职称或出生地的冠词，这些冠词有时就成了人名中不可分割的一部分，甚至就替代了名人的原名，这是一种"用冠词简称法"。《丁香帐》里提到了热巴巾赞普时期的著名翻译家ska（迦）、jog（焦）、shang（香）三人，实际上他们的全名分别为ska ba dbal brtsegs（迦瓦白则）、jog ro kluvi rgyal mthsan（焦若吕见粲）、zhang ye shes sde（香纳囊 多杰顿均）。若不知道这种简称的规则，把三个字连读，就无法明白说的是什么。此外，在藏文书中还经常遇到dge se vbras gsum的写法，为甘丹、哲蚌、色拉等三大寺的简称。蒙古人倒很少照搬这种省略法。

例证五与前面所说的几种例子不同。藏文rin cen（仁亲），

有“珍贵、宝贝”之义。无论蒙古人和藏人都喜欢用这个词来命名。蒙古语里“r”音不乏,而且词中、词尾频繁出现,但是词首出现率却很少。那少量“r”音开头的字一般都是借词。读这类词时,习惯上在它前面还要加适当音。如 rashiyan(甘露),口语念 arashiyan。这类词还有 rabnayilahu (开光)、rahu(罗候)、rabjung(饶迴)、rasang(学院)等。

以元音和谐律,在读法上,“r”辅音起首的词,“r”后面若有“a”元音,则“r”前面加“a”,有“i”元音则加“i”。所以 rin cen 这个词前面要加“i”元音,就可读 irinchin。

不过 irinchin 这一词比较特殊,还应考虑另外两种可能:一是藏文 ye shes rin cen(珍贵的智慧)的简略形式;二是按 rin cen 本身的字面从上到下从左到右从元音开始读,同样会得 irinchin 这一形式。用八思巴字书写的蒙古文文献中确有这样的例子。蒙古文 ibshisuu-a 就是根据其藏文字面从元音开始从左到右逐个拼写的另一个例子。它是锡热图固实翻译的《故事海》中一主人公的名字,全称为 ibshisuu-a garm-a,在藏文原著中的写法是 bi shaw kar ma。

蒙藏两种写法虽然有些差别,但是把藏文按字面从上到下从左到右从元音开始读,自然得到与蒙古文写法相仿的名称。其区别在于前者为逐字连读形式,而后者是按音节分开拼读的形式。还须补充的是,以“ri”音开头的词前面不一定都要加“i”元音来拼写或阅读。比如藏语的 ril(丸,粒)在蒙语读做 uril;又如藏语 rim pa(次序,级别)在蒙语里被读和写成 eremba。

自从蒙藏两个民族有了交往以来,彼此间产生了广泛而深刻的影响。本文只是对藏语的有些名词术语渗透到蒙古语言文字中的某些途径作了粗浅的考察。结果表明,蒙古人借用的藏语大致经过口语和书面语两个渠道。其中经过口语直接音译过

来的词语逐渐变成了蒙古语基本词汇的组成部分，它的读音与藏语口语相差不远，数量相当可观。最多见的是人名和地名，使用者不分是否接受什么教育。然而经过书面文形式传入蒙古的藏文词语，除了有音译的方式外，还有意译和逐字转写两种方式。也就是说，音译形式的特点是直截了当，可以借助口语和书面语两个渠道。而从藏语意译和逐字转写过来的名词术语则是经过文人的受授这个环节。这类词语不像音译词语那么多而朗朗上口，但在译著里占的比例也不小。总之，蒙古人通过各种手段从藏语借用的词语早已融入他们的文化，并且还丰富了他们的语言文字。

佛教文化对阿尔泰语系某些民族语言的影响

操持阿尔泰语系不同语族语言的民众，在历史上大都曾经信奉过原始萨满教。尽管该教的某些形式和理念在不同民族中的表现或解说彼此相似，但是，各民族对于从事这一宗教仪式的指定人员以及他们所崇敬的神祇在具体称谓上不尽相同。由于原始宗教的孤僻、简单、愚昧和局限，使其无法跟上社会发展、科技进步，它们无法继续占据广大信奉者心灵的领地。取而代之的是在不同地域先后问世的相对有组织、有聚会、有各种专门仪式的新生宗教集团。后世登场的宗教，大都有创建者，并有经文、戒律和举行仪式的专门场所，因而它们的发展和传播，往往不受某一国家或地区的制约，其波及面之广，信奉民众之多，任何地区的原始宗教都无法与之相比。

古印度由释迦牟尼创建的佛教向诸多阿尔泰语系民族与国家流布的过程中，对他们的语言产生了某些影响，本文仅就此进行探讨。

佛陀诞生和成长的古印度境内，由于诸多人种的聚集而逐渐形成多个民族，曾经流行的不同民族语言和方言土语颇多，所以，人们对于佛陀本身在世期间究竟操持什么语言，并以何种语言布道，都没有明确定论。然而大致可以肯定，佛陀涅槃之后，其教诲在本土得到结集，并走出国门面向世界时，就已经有了较为固定的语言。说得具体一点，南传佛教经典是以巴利文，北传

佛教经典是以梵文传播的，对此学术界似乎没有异议。

属于北传佛教必经之路上的阿尔泰语系民族以及其他语系民族，所接受的当然是梵文佛教经典的宣传和洗礼。难怪那些曾经接受或信奉佛教的民族，尽管后来部分或完全皈依了另外一种宗教，但在他们的文化遗产文献记载中，仍然可以找到佛教文化遗留的某些痕迹。

最明显的例证就是佛教典籍中赞美和供奉的包括释迦牟尼佛陀在内的诸多菩萨、罗汉、度母以及和他们相关的其他人名、地名、经典名、神仙与鬼怪名称，均以梵文称谓保存。例如，如今在我国境内维吾尔族的先民是信奉古老萨满教的，当她们尚未信奉伊斯兰教之前，一度崇奉过从西域和中原等不同方向传来的佛教，接着他们曾经为佛教在本地区的广泛传播或向其他地方的蔓延，起过推波助澜的作用。这一点，可以从其流传至今的文化名胜或历史遗迹中得到证实。

从蒙古草原西迁的一部分回鹘人是比较早接触佛教文化的群体，因为她们踏进的西域很早成为北传佛教的重要通道，所以在一定程度上可以认为，北传佛教和西迁民族的双向接触点在西域。当然，这不是她们接受佛教文化的惟一途径，对于维吾尔人的先民而言，中原文化包括佛教影响也早已渗透在其中了。据《新唐书回鹘传》记载，唐太宗时回鹘部首领曾有以菩萨为名的，向唐朝贡献方物。[1] 菩萨是梵文菩提萨埵的简略形式，是指修炼到仅次于佛陀即佛次第的觉悟有情者。如果对于佛教没有一定了解，使用如此专门称谓来命名一个人是不可思议的。

我们从近代人的研究成果中扼要地回顾一下佛教在西域传播的历史轨迹：印度佛教传入西域的时间，大约是公元前 1 世纪

---

① 魏长洪等著：《西域佛教史》，新疆美术摄影出版社，1998 年，第 152 页。

后半叶。[①] 公元260年,朱士行出长安西行,度过沙漠,辗转跋涉,最后到达于阗。朱士行在于阗获得了大乘《放光般若经》梵书胡本90章60万余言。[②]

著名的克孜尔千佛洞开凿于公元3世纪后期,早期的洞窟形制以中心塔柱窟为主,一般主室券顶中央绘日天、月天和力佛等,两侧壁为数列菱形山峦图案,内绘本生故事或因缘故事画。主室左右两侧壁绘因缘佛传故事,表现释迦的教化事迹。后甬道后壁或前壁绘涅槃像或焚棺图。[③]

公元4世纪下半叶,佛教已成为高昌国的国教。[④] 公元424-453年,河西沙门昙学、成德(河西人)等8位僧人结志游方,远寻经典。在于阗参加般遮于瑟之会(即佛教的五年一次大众集会),求教各国学者,学习外国语文,切磋翻译技巧,记录各家说教。回到高昌后,将在于阗所得编辑成一本书,后被河西沙门慧朗命名为《贤愚经》。[⑤] 公元6世纪佗钵汗(569-579年)在位期间,有人已经将佛教经典《涅槃经》翻译成突厥语。[⑥]

从以上例子可以看出,佛教由印度向北传,在西域自西向东扩张的过程中,其重要供奉物品、活动场所、修行经典、传教人员等都逐渐齐备了。而这个走势正好与由东向西迁徙过来的回鹘人汇合在高昌一带。自从那个时代起,佛教常用名词术语遗留在维吾尔语回鹘文文献中的就有:毗婆尸佛 vipasyin(sangs rgyas rnam par gzigs)、尸弃佛 sikhin(gtsug tor can)、毗舍婆佛

① 魏长洪等著:《西域佛教史》,新疆美术摄影出版社,1998年,第22页。
② 魏长洪等著:《西域佛教史》,新疆美术摄影出版社,1998年,第22页。
③ 魏长洪等著:《西域佛教史》,新疆美术摄影出版社,1998年,第23页。
④ 魏长洪等著:《西域佛教史》,新疆美术摄影出版社,1998年,第21页。
⑤ 魏长洪等著:《西域佛教史》,新疆美术摄影出版社,1998年,第72页。
⑥ 魏长洪等著:《西域佛教史》,新疆美术摄影出版社,1998年,第110页。

visrabbu(thams cad skyob)、拘楼孙佛 krakucqanda(log par dad sel te vkhor ba vjigs)、拘那含佛 kanakamuni(gser thub)、迦叶佛 kaspaya(vod srungs)、观世音 qunxiim、文殊师利 manjusri、普贤 samantabhadra 等佛菩萨名。另一经文有(弥勒会见记):经藏 sutrapitaka、律藏 vinayapitaka、论藏 abhidharmapitaka、大涅槃经 maxaparinirvana sutra;罗汉 arhat、阿修罗 asura、乾达婆(香神) kandharva、沙摩奴 ximnu、魔鬼 yek iqkek、摩诃摩耶 mahamaya、耶输陀罗 yasodara、摩诃波者波提侨昙弥 mahaprqapati gautami、蓝毗尼园 lumbini、无忧树 asok sugut、王舍城 raqagri、尼连禅河 naryanqan、须弥山 sumir tag[①]、十二属相中指龙的 nak yili[②] 之类,与佛陀有关的专用名称都是梵文。

上述与佛陀相关的专用词汇,在使用回鹘式蒙古文的蒙古人的文献中出现大致上也都是音译,故暂且不一一列举。问题是回鹘式蒙古文经卷,起先直接从梵文翻译的很少,而大都是从回鹘文移植过来的,这个过程大概延续到元武宗海山时期。蒙古文文献说到蒙古人学习佛经的情形时,有"此前人们用畏兀尔语诵经"[③] 的记载。然后才发生了根本性变化。

当时不被常人所理解的经文,至少受两种制约:一原文是昙陀罗,二译文为回鹘。还须加以补充的是,即便是根据回鹘文翻译的回鹘式蒙古文经卷,也并非把回鹘文上所有现成佛教名词术语直接搬过来,比如,回鹘文使用的:buxi 布施—uglige, belguler 征兆—iru－a, kuvrag 僧团—bursang huvarag, iduk 圣神—hutug, titsi 弟子—shabi, yalavaq 使者—elchi, evir 翻译—hele-

---

① 《金光明最胜王经》译成维吾尔语的说法不一,大约在公元 8－12 世纪期间。
② 赵明鸣著:《突厥语词典》语言研究,中央民族学院出版社,2001 年。
③ 纳塔著,乔吉校注:《金鬘》,内蒙古人民出版社,1989 年,第 106 页。

murchi、tel heleten、orchulugchi、lo tsva ba, tigin 王子—hagan - u hubegun, ilig 汗王、皇帝—ejen、hagan, nox 甘露—arshiyan, tizig 珠子—subud、mutege, oguz 海—dalai, tilgen 轮—hurdu 等词语,在蒙古文中就有这些完全不同的称谓。这一现象里至少反映了以下两点:一是回鹘文没有照抄梵文,而是用自己固有的词语来表示。二是蒙古文也没完全照抄回鹘文,同样是用自己固有的词语来表示。

在蒙古宫廷从事文书工作的出生于蒙古或西域的官员逐渐熟悉梵文和藏文后,他们的翻译佛经活动出现了较大变化。其显著特点之一,是译文对象从较多的回鹘文和少量汉文经转向了大量的藏文经。藏文经主要译自梵文,也有少量是译自汉文的。但是,藏文译经同回鹘文和汉文译经的区别之处在于,针对梵文佛经采用的诸多名词术语,除非必须音译外,尽量以意译来表示。所以,审视判断蒙古文经究竟译自藏文原本还是译自其他文本比较容易。

比如上述举例中的观世音、文殊师利、普贤等菩萨名称,经、律、论等三藏名称,罗汉、阿修罗、须弥山等特殊名称,蒙古文一般不袭用梵文的称谓,而随藏文直接意译。当然也有例外,有的名称音译和意译兼而有之,这大概取决于译者的风格。

不仅如此,有些梵文名称被藏文意译之后,该藏文名再次被翻译成蒙古文时,偶尔又要出现音译和意译两种情况。譬如:梵文极乐世界 sugvadi,被藏文意译为 bde ba can,它再被蒙古文音译为 divajan, 意译为 jirgalang - un oron。因这个梵文名称的回鹘文音译也曾进入蒙古的缘故,实际上它在蒙古文献中至少以三种形式留存。此类例子还有:ary - a—vphags pa—hutugtu 圣人,sumadi—blo bzang—sain oyutu 聪慧,sagara—rgya mtsho—dalai 海, zana—ye shes—belege bilieg 智慧, budhida—sangs

rgyas—burhan 佛，karma—vphrin las—uiles 事业等等。

佛教名词术语或与此相关的其他名称的流传，对拥有书面翻译文献的民族，如维吾尔族和蒙古族而言，大致如此。同样，以原始萨满教为信仰对象的满族，在其发展壮大过程中也开始接受了佛教。尤其入关后的统治者，把信奉佛教和推广佛法视为治理边疆特别是对付北方凶悍的蒙古人的重要决策之一。奉康熙大帝的御旨，蒙古文大藏经《甘珠尔》、《丹珠尔》的翻译刻印和满文大藏经的翻译编辑雕版工作开始启动，到乾隆皇帝在位时才告终。如此浩大的翻译工程，从梵文和藏文借用大量名词术语是不言而喻的。另外，满文还通过蒙古文直接或间接借用了不少常用词汇。比如：labari（bla bre 宝盖、帷幕）、subarhan \ sumarhan（mqod rten 佛塔）、karxa（chos bgos 袈裟）、badiri（lhung bzed 钵）、tarni（sngags 咒语）、samadi（sgom dyed 禅定）、majihi \ bachag（khrims 戒律）、adis（phud mchod 供奉）、nomon mandal（chos vkhor 法坛）、hoton mandal（dkyil vkhor 坛城）等。

北传佛教盛行于中国大地的历史时期，其大型佛典《大藏经》先后在中原以汉文（五代、宋初，雕版事业兴起，始有佛经木刻本。自北宋太祖于开宝四年[971 年]命高品、张从信两人在益州[今四川成都]雕版第一部大藏经起，至元代末年，据传曾有各种经版 20 余副）[①]、在雪域以藏文（13 世纪以前，藏文大藏经以抄写本形式流传。元皇庆二年[1313 年]至延佑七年[1320 年]间，在江河尕布的主持下，搜集各地经、律、密咒校勘雕印，是为藏文第一部木刻本大藏经）[②]、在西夏以西夏文（元大德六年

① 《中国大百科全书》宗教卷，中国大百科全书出版社，1988 年，第 152 页。
② 《中国大百科全书》宗教卷，中国大百科全书出版社，1988 年，第 513 页。

[1302 年]刻成)[1] 翻译雕版之外,在属阿尔泰语系的民族中,先后又出现了以契丹文(1031 - 1054 年)、蒙古文和满文翻译的雕版。

这些不同文字版本流传到高丽的至少有汉文和契丹文两种,其中属汉文系统的文本曾于公元 1025 年重刻完毕,是为高丽藏之最初雕版。佛陀释迦牟尼以及菩萨之类的名词术语也通过某些渠道进入了高丽语汇。可见朝鲜先民比较早就接触了佛教文化。不仅如此,其古老传说檀君神话、高朱蒙神话里也有佛陀转世与佛典传奇传说的痕迹。据说,前一神话中的指帝释天的"桓因"一词来自梵语,与朝鲜语"天"字谐音。[2]

其他阿尔泰语系民族在与佛教接触过程中,虽然书面翻译的佛经数量相对少或者根本没有,不像前面提到的民族那样比较大面积地接受其种种影响,但是她们所接纳的文化现象也多多少少留存在其词语之中。比如土族语有:病 nad、药 seman、念珠 mane、狮子 sengge、喇嘛 lama、管家 nerva;东部裕固族有:天堂,塔(m)qoorden、庙 ndogong、假面具 mbag;东乡语有:狼 zizangei 等不同词语,也是来自梵文和藏文的。所以,从这些残存痕迹中也不难看出佛教文化对其语言的不同程度的影响。我们对这些语言现象的研究还不够广泛和深入,因而应当引起我们足够的重视。

某一语言中的新鲜名词术语被另一语言采用时,一般遵循两种法则,一是直接用自己语言中能够表示的词语来反映,比如汉语的飞机、火车、铁路,在蒙古语和藏语中分别为 nisehu ongu-ca \ gnam gru, gal terge \ me vkhor, temur jam \ lcags lam。习

---

① 《中国大百科全书》宗教卷,中国大百科全书出版社,1988 年,第 425 页。

② 《中国各民族宗教与神化大词典》,学苑出版社,1990 年,第 66 页。

惯上也称为意译。另一种是把甲方语言的名词术语连同发音和意义直接移植到乙方语言中来，属于这一类的情形称作音译。须知的是，把甲方语言中的新词语直接运用乙方语言，在发音上基本能保持原貌，但是，倘若甲方语言中某些音在乙方语言中根本没有，那么在这种情况下，除专门学者外，一般人做不到发音同甲方词语一致。如果再把丙方语言或丁方语言的某些新词语引用到乙方语言，不是直接借用，而是通过甲方语言再移植的，原词语的发音在辗转的过程中受各种因素的影响，不发生变化是不大可能的。具体说，北传佛教通过西域传到蒙古的时候，谁能够断言那些具体经文的内容以及它使用的名词术语一定是原汁原味，没有发生任何变化的呢？

举例来说，蒙古语中有些名词就有两个相似的称谓，比如：shashin—shajin，seseg—sejig，usug—ujug，sagshibad—chagshibad，sumir—sumbur，sandan—zandan等，这个现象实际上不是某些语音的同化，而是从甲方语言辗转到乙方语言时，或处于发音或处于书写过程中产生的语音失真现象。

文学篇　诗歌－神话－史诗

蒙古族和藏族的文学有各自的发展轨迹。大致上讲，当她们尚未步入文字时代时，其文学作品的最主要特征还是以口耳相传的民间文学传承形式来满足民众需求的。那时的文学作品往往与历史事实和虚无飘渺的神话传说交织在一起，还没有出现现代意识上诸如文学、历史、哲学等的严格分野。当然，文字出现以后，口传文学并没有销声匿迹，不同体裁文本的界限也尚未清晰分明，这一现象延续了很久很久。

本篇中的几个短文，对蒙古文著述中引用的藏文诗句和格言进行了研究，并对蒙藏文学中的另一个特殊现象——以一个相同名字的英雄作为主人公的长篇史诗——藏文《格萨尔王传》与蒙古文《格斯尔汗的故事》是如何在蒙藏两个民族中间世代相传的、她们之间的关系究竟如何等诸如此类问题进行了探讨，提出与以往不同的独特见解——“格萨(斯)尔”的原型源于佛祖及其传记。

蒙古文献中的一首藏文箴言诗

15、16世纪以来，用蒙古文编纂的历史文献，受梵、藏文化影响的痕迹非常明显。指出这一点，并非仅仅是某些作品里借用了一些梵、藏文的佛教名词术语，而是一些著作从框架到内容，从章节到标点符号，到处显露了模仿梵、藏文佛教典籍的迹象。譬如书名往往用那些佛教认定的珍宝——金银、珍珠、宝瓶、宝鬘、水晶、珊瑚、海螺、法轮、明镜、如意宝树、莲花……来命名；开篇词无疑要对佛法僧三宝叩头膜拜；结束语一定向十方佛陀、菩萨、护法神和救度母表示虔诚的祝福与祈祷。有的书还试图用梵、藏佛学理论来解释宇宙形成、人类起源和万物诞生的问题，并形成不成文的规矩。有的作者尊崇梵、藏等地佛教领袖和他们的指令，倍加赞美。有的作者甚至把自己祖先的历史及其发展轨迹，统统和佛陀诞生的净圣地方连接起来，写到："我们蒙古可汗的根源是从印度王统中分离和相继而来的"①。凡此种种，不胜枚举。久而久之，曾经以飞马战刀震撼欧亚大陆的蒙古人身影不见了，而代之以慈悲为怀、供奉佛法僧三宝，希望以此摆脱今生一切苦难和不幸的虔诚佛教徒形象。这与佛教为他们营造的一个称心如意的来世的幻想，把他们的心灵逐渐牢固地占据有一定关连。

本文讨论的大抵就是在这种背景下出现的一个文化现象。

---

① 拉喜彭斯克著，胡和温都尔校译：《水晶珠》，据说1774－1775年成书。内蒙古人民出版社，1985年，铅印本，第11页。

一本叫"shir-a tuguji"(《大黄册》)的蒙古历史文献,开头就有:"dalai blam-a-yin nomlahsan jalhus-un hurim hemehu teuhen dur yeru humun uber-un ijahur-eyen ese medebesu oi dur tuguregsen sarbchin tur adali uber-un obog-eyen ese medebesu oid-ber heigsen luu dur adali echige ebuges-un eyimu teyimu hemehu bichig-ud-nu ese ujebesu mun huhen-u jabha-ju gigsen tai adali hemegsen buyu"[①] 的记载。这一段话是由两部分组成的:"dalai blma-a-yin nomlahsan jalhus-un hurim hemehu teuhen dur"是一部分,指出下面引文的出处——引自达赖喇嘛撰写的《青年喜宴》一书;其余部分是引文内容,即一首箴言诗。

曾有人提出《大黄册》成书年代应在1643-1662年间,主要依据是《大黄册》中引用了几处五世达赖喇嘛于1643年完成的《青年喜宴》一书的材料。上引的一首箴言诗,在其他蒙古文文献如《阿萨拉克齐史》、《金轮千辐》、《宝贝数珠》中也被先后引用过,但从现有材料看,最早引用的应当是《大黄册》。

据校勘、注释《大黄册》的乌力吉图先生认为,《大黄册》有好几种手抄本流传,它们的名称不尽相同。这些不同抄本有些已被俄罗斯和德国学者评介,并引起了蒙古学界的关注。当乌力吉图重新刊布《大黄册》时,对那首开篇诗句也做了相应的注释,有助于读者理解。他指出:"达赖喇嘛即指五世达赖阿旺洛桑嘉措(1617-1682年)诞生于前藏",接着说明:"《青年喜宴》就是五世达赖阿旺洛桑嘉措著的'chasutu oron-i jahirugchi had noyad-un teuhe jalagus-un hurim hemehu shobshigur shibagun

① 图巴台吉于1643-1662年间著,乌力吉图注释,巴·巴根校订:《大黄册》,北京,民族出版社,1983年,第74页。

-u dagulal'一书"。他还指出《大黄册》上的"那段教诲译自《青年喜宴》"[①] 等。经他如此注释,《青年喜宴》的全称和作者身份清楚了,而且《大黄册》开篇那首诗的来历也清楚了。不过,该诗句里仍有些值得解释的词语并没得到应有的说明。在一首近50个词语构成的诗句中,他唯独说明"sarbchin"一词为"sarmagchin"(猴子一词的两种不同写法),无论如何也嫌少。

笔者以为,在曾被蒙古文人争相引用的这首箴言诗里,至少还应对"oi dur tugregsen"、"oid ber heigsen "、"mun huhen - i jabhaju gigsen"等词语进一步说明。

我们注意到,《大黄册》的个别抄本中把"tugregsen"写作"turugsen";把"oid" 写作"ugyu";把"jabhaju gigsen"写作"jabhagsange gegsen",对此类不同写法仅凭蒙古文原文很难判断孰是孰非。此外,也有人试图对该箴言诗进行注释,但因只从字面理解而造成了曲解本意的现象。譬如曾有学者写到:"yeru humun uber - un ug ijagur - eyen ese medebesu oi dur tugerigsen sarmagchin dur adali geju ene uguleburi ber oroshil bolgahu buyu ondoo eshilel bolgahu udag - a garun - a"。[②] (凡人如果不知道自己原祖,如同森林里迷路的猴子一样,有人喜欢用这句话作引言或当其他依据的例子。)

从蒙古文书写法来看,"tugregsen"是旧写 "tugurigsen"的笔误,现代蒙语写作"tugerigsen"。虽说"tugerigsen"的写法要比"tuguregsen"确切,但是把它放在整个句子里加以考虑,显然有

① 图巴台吉于 1643 - 1662 年间著,乌力吉图注释,巴·巴根校订:《大黄册》,北京,民族出版社,1983 年,第 195 页。

② [蒙古]达·贡格尔著:《喀尔喀史》(下册),乌兰巴托,1970 - 1979 年。北京,民族出版社,1991 年,转写本第 99 页。

问题。假设离群走散的一两只猴子为迷路者,并把它们当作不知道祖先的游荡者,那么照此逻辑推理,就可认定那些群居的猴子既没有迷路而又知晓其祖先,这显然是个不合情理的比喻和推理。反过来也不能说,一群猴就不会迷路,而且还能知晓自己的祖先。不管猴子迷路与否,和它们祖辈无关,当然它们也没有记住自己祖先的本能。猴子和人类有不少相像的地方,但是造物主没有赐予它们劳动的手、说话的能力和抽象思维的头脑,因而它们和人类有本质的区别。既然猴子不具备刻意寻找或牢记祖先传承的本事,那么那首箴言诗里的比喻,实际上只是把人类的某种行为同猴子的天性做了个比较而已。

确定这一点,依靠原文最有说服力。如果把原藏文诗句里的"nags khung"[①] 一词,用蒙古文 tuguregsen (充满)、turugsen (出生)、tugerigsen(迷路)等词来翻译,整个句子实在不好理解。但是把它译成"oi dotorahi"(森林里的)意思就通了。《阿萨拉克齐史》和《宝贝数珠》采用了后一种译法,我认为是对的,即森林里的猴子,无论是群居还是单居,它们从来不为自己的祖先考虑什么,这是它们的天性和共性。从这个意义上,作者用猴子的天性比喻某些人的不尊重祖先历史和麻木不仁的惰性,才是生动和深刻的。

个别抄本中把"oid"(森林的复数)一词写成"ugyu"(ogyu 绿

---

① 阿旺洛桑嘉措著:《西藏王臣记》,1643 年。民族出版社根据拉萨木刻本翻印的藏文《bod kyi deb ther dpyid kyi rgyal movi glu dbyangs》,1980 年,第 117 页。又大司徒·绛求坚赞著:《朗氏家族史》,藏文《rlangs kyi po ti bse ru rgyas pa》:"rlangs dpal gyi seng gevi zhal nai lar skyes pavi mis rang gi skye rgyud ma shes na nags khung gi sprevu vdra mi rang gi cho vbrang ma shes na g·yu vbrug zol ma vdra yab mes kyi che dge yig tshang ma shes na mon phrug yal bor dang vdra ……"西藏人民出版社,1986 年,第 7 页。

松石)，是对的，因"oid"是"ugyun"的笔误。也有地方写"giu"，是藏文绿松石"gyu"的蒙古文转写形式。而"heigsen"一词是蒙古书面语"higsen"(制作)的口语化写法。

整个诗句中"mun huhen－u jabhaju gigsen"一句话最难理解，其中的关键词是"mun"，所有蒙古文抄本中都这么写，即便把它同汉文译文对堪也难以把握。比如"jalagus－un hurim"一书的汉译是："他就如同一个抛弃的婴孩"[①]；另一个从蒙古文译成俄文，再从俄文译成汉文的书中译作："则如遭到遗弃的婴儿"[②]；然而，被五世达赖利用过的"rlang gi bodi bseveru"("rlang kyi po ti bse ru rgyas pa"《朗氏家族史》)一书的汉译为："则像离乡背井的门巴孩子"[③]。只有这个译文才与藏文原意相符，并且此处所说的"门巴孩子"也恰好与蒙古文的"mun huhen"意义吻合。

此"mun"虽与蒙古文"mun chinar"(本质)、"mun bishi"(是非)的"mun"形同音也同，但非同源词，它是藏文"mon pa"的转写形式，指西藏"门隅"或"门巴"，即六世达赖喇嘛仓央嘉措诞生的地方，门巴族的聚居区。从前藏族对那些不知道或不想知道所发生事物原委的人，用一句俗话："pha yul brlags pavi mon gyi phru gu ste don gang dang gang gi khung lung mi shes pavi dpe"

---

① 五世达赖喇嘛著，郭和卿译：《西藏王臣记》，北京，民族出版社，1983年，第114页。

② 沙·比拉著，陈弘法译：《蒙古史学史》(十三世纪至十七世纪)："凡人不知其来源，则如林中迷路的猴子，不知其宗族则如同碧玉雕成的假龙，不读其家谱则如遭到遗弃的婴儿。"呼和浩特，内蒙古教育出版社，1988年，第216页。

③ 赞拉、阿旺、佘万治译，陈庆英校：《朗氏家族史》，西藏人民出版社，1989年，第6页。

(门隅小儿迷归途。比喻不知来龙去脉)[1] 来形容。这个民间俗语几乎原封不动地被写进了那首箴言诗里。不知道这个习惯用语的人,在没有理解它本意的情况下,翻译成蒙古文,给读者造成了迷惑。

蒙语“huhen”(女儿)一词,在过去的文献里有时并不一定区分性别,藏文原文实际应用的“phru gu”也是中性词,与蒙古文“huhed”(孩子)相仿。

过去的一种说法“jabhaju gigsen”,和现在使用的“gegegsen”(丢掉)、“hayahsan”(抛弃)、“orhihsan”(遗留)等词具有相同的意思。“gigsen”是“gegegsen”的笔误。根据藏文原意,蒙古文旧译“mun－u huhen jabhaju gigsen”应当理解为“mun huhen nutug eyen hayahsan”才是比较妥切的。

人理应知道自己的起源和祖先,记住自己的历史和家谱,不能像飞禽走兽那样度过一生。说明这个道理的那首藏文箴言诗,可用现代蒙古语表示为:“yeruni humun uber－un ug ijagur eyen medehu ugei bol oi dotorahi sarmagchin tai adali, uber－un obog turul eyen medehu ugei bol ogyu ber higsen hagurmag luu tai adali ,uber－un ebuge degedus－un teuhe sudur－i medehu ugei bol nutug eyen hayahsan mun－u huhed tai adali。”(总之,生而为人,若不知自己的族属,就宛如林中的猕猴,人若不知自己的母系血统,则犹如虚假的苍龙,若不知祖宗的谱系,则像离乡背井的门巴孩子。)[2]

---

① 张怡荪主编《藏汉大辞典》,北京,民族出版社,1985 年,第 2123 页。

② 赞拉、阿旺、佘万治译,陈庆英校:《朗氏家族史》,西藏人民出版社,1989 年,第 6 页。

蒙古文《阿萨拉克齐史》引用那首箴言诗时，交代了它的出处，写到："dali blam－a－yin johiyahsan。schowags eden debter tur 。dam uliger tatahsan anu，rlang－un bseweru bodi eche ……"① 蒙古文《大黄册》也交代了所引用诗的出处："dalai blam－a－yin nomlahsan jalahus－un hurim hemehu teuhen dur ……"② 这两本书的提法略有差别。前者用的"johiyahsan"（撰写，制作）与后者用的"nomlahsan"一词（讲经，说法）实际上意义相同，都是藏文"brjod pa"一词的不同译法。

接着前者提出的"schowags eden debter"（圆满之书，deb ther rdzogs ldan）和后者点到的"jalahus－un hurim hemehu teuhen"（称青年喜宴的历史，gzhon nuvi dgav ston）书名，从表面上看完全不同，但其实是同一本书的不同简称。五世达赖著的原书全称是："gang can yul gyi sa la spyod pavi mtho ris kyi rgyal blon gtso bor brjod pavi deb ther rdzogs ldan gzhon nuvi dgav ston dpyid kyi rgyal movi glu dbyngs zhes bya ba bzhugs so"（《统治藏土之王臣史记圆满童子之庆宴杜鹃歌声》，简称《西藏王臣记》）。③ 藏族对如此冗长的书名，一般采用尾部词语来简称，这一点和蒙古族略有不同。

假如对蒙古文《大黄册》卷首的文字不加任何注释或说明，我们所谈论的那首箴言诗，很容易被理解成是由五世达赖教诲的。可是，在《阿萨拉克齐史》中的说明："dam uliger tatahsan anu rlang－un bseweru bodi eche"（间接引用自《朗氏宗谱灵犀宝

---

① 阿萨拉克齐著，巴·巴根校注：《阿萨拉克齐史》，北京，民族出版社，1984年，第14页。

② 图巴台吉于1643－1662年间著，乌力吉图注释，巴·巴根校订：《大黄册》，北京，民族出版社，1983年，第74页。

③ 民族图书馆编：《藏文典籍目录》(2)，北京，民族出版社，1985年，第224本。

卷》),明白无误地指出该诗非五世达赖所作,而是引自它书,两本书的细微区别在此。

《朗氏家族史》亦译《灵犀宝卷》,作者是西藏帕竹地方政权第一代执政王绛求坚赞(1302－1371 年)。灵犀是独角兽,其角名贵。蒙古文写作 seru 或 shiru,是藏文读音的转写,实为犀牛。[①] 作者是想说明自己祖先与众不同,是从上天天神传承的。他在本书前半部分描写了朗氏家族祖先的神话传说,后半部分叙述了自己的经历。本文所讨论的那首箴言诗原来记载于此书前半部分的首段。

该诗在《阿萨拉克齐史》中被引用时,其中的"oi dotorahi bechin"、"jsandag giu"、"bichig－un eguri"等个别词与《大黄册》中的用法有所不同。"bechin"在口语里也叫"mechin",是"sar-magchin"的不同称呼;"jasandag"是"jasadag"的笔误,蒙古文文献取其"虚假"、"伪装"等意,该诗中用法也如此;"giu"与"ogyu"相同,前面已经解释过。"egri"是"egur"的笔误,有"窝、巢、栖身之处"的意思,该诗把它延伸为书柜。噶勒丹图萨拉克奇《宝贝数珠》[②] 里的引文基本上与《阿萨拉克齐史》同。

总之,理解了本文所抽出来加以说明的那些关键词,整个诗文的意思就会变得一目了然。相比之下,《阿萨拉克齐史》中的引文比《大黄册》的要易懂,而且所用词句、书写字体等都保存了

① 萨囊彻辰著:《蒙古源流》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1983 年,第 193 页;道润梯步译校:《蒙古源流》,内蒙古人民出版社,1981 年,第 158 页;陶南屯著《辍耕录》有载:"……太祖皇帝驻师西印度忽有大兽其高数十丈一角如犀牛然能作人语云此非世界宜速还左右皆震慑独耶律文正王进曰此名角端乃旄星之精也圣人在位则斯兽奉书而至且能日驰万八千里灵异如鬼神不可反也帝即回驭"泰东图书局印行 1922 年,第 77 页。

② 噶尔丹著,那顺巴勒珠尔校注:《宝贝数珠》,乌兰巴托,1961 年,第 5 页。

较古老的风格。

另外，在《阿萨拉克齐史》所引用的那首箴言诗之后，紧接着还有三句教诲，看得出也是译自《杜鹃歌声》(《青年喜宴》的另一译名)。那三句是："turugsen humun dur aldarshihu uge hereg。uyiledugsen nom dur butugegsen hijagar hereg.。yihe humun dur undur belge hereg hemegsen buyu"①。该教诲在《宝贝数珠》中少了中间的一句。由于不像前面的箴言诗那么广为传诵，这段教诲迄今尚未引起人们的注意和探讨。

当我们知道五世达赖在《杜鹃歌声》中所引用的两种教诲诗均来自《灵犀宝卷》之后，剩下的问题就是要回答这两首诗是不是都出自绛求坚赞之手，答案是否定的。因为《灵犀宝卷》的作者在书中引用这两首诗时，就明确记载了：前一首是由 rlangs dpal gyi seng ge (朗贝季僧格)说的，而后一首则是名为 byang chub vdre bkol(绛求浙桂)的祖先说的。对于这两个人，书中写到："朗氏家族出过许多证果者，其中名为贝季僧格者前后有二人，均系喇嘛……绛求浙桂在资地泽木神殿以下地方直至多康地方有神殿十八座，在卫藏以玛旁雍措湖畔的曼遮地方为代表的修行地和神殿无数"②。《杜鹃歌声》只提到贝季僧格的名字，蒙古文文献对此却只字未提，这就是翻译或转抄中出现的出入。

---

① 大司徒·绛求坚赞著：《朗氏家族史》，藏文《rlangs kyi po ti bse ru rgyas pa》："a nye byang chub vdre bkol gyi gsung nas lar gyis nged rang lha rigs rlang kyi mi rgyud rnams kyi yid la zhog dang mkho bar yong ba yin gsungs nas da res skyes pavi mi la grags pavi gtam dgos byas pavi chos la grub pavi mthav dgos che bavi mi la mtho bavi rtags dgos bsgrub pavi mthu la grub pavi rtags dgos vthab pavi mi la dpav bavi rtags dgos gsungs。"西藏人民出版社，1986 年，第 29 页。

② 赞拉、阿旺、佘万治译，陈庆英校：《朗氏家族史》西藏人民出版社，1989 年，第 2 页。

如果再把《阿萨拉克齐史》和《大黄册》所引用的那首藏文诗加以对照，就会发现它们之间没有相互转抄的痕迹，说明它们的资料来源不同。刊布《大黄册》者在自己的研究成果中说："《大黄册》的补充记载都是从 byamba(强巴，byams pa)的《阿萨拉克齐史》中逐字逐句抄录的，而且从《大黄册》结尾处的内容涉及到十七世纪末的事实来看，《大黄册》肯定是在 1677－1699 年间重新续写过一次"。[①]

如果是这样，当时的执笔者首先应该把《大黄册》和《阿萨拉克齐史》相关部分加以对比，然后把《大黄册》中缺少的内容从《阿萨拉克奇史》中摘下来补齐。可实际上似乎并没有那么做，因为它们所引用的那首箴言诗仍然保持着各自的风格，并没有走向一致。倒是噶勒丹《宝贝数珠》所引用的诗句很像直接抄自《阿萨拉克齐史》。有两点可资证明：一是箴言诗的字句以及其前后记载完全相符；另一是紧接箴言诗后出自《灵犀宝卷》的教诲诗也基本相同，只是噶勒丹的比强巴的少了一句而已。

在锡热图固实答里麻的《金轮千辐》结尾处记录的那首藏文箴言诗，与上述三本书的记载有较大出入，其文如下："jiru humun ug undusun eyen ese medebesu yerunki da tugurigsen shiberchin adali 。yehe yosotu omog yasun ese medebesu yehebchilen higsen giu－yin luu dur adali 。degedu echige ebuge－yin yabudal yoson－u jirum－un delgerenggui uchir shiltagan yagun－i ese medebesu delehi dur huhed eyen jabhaju gegegsen dur adali"[②]。

---

① 图巴台吉于 1643－1662 年间著，乌力吉图注释，巴·巴根校订：《大黄册》，北京，民族出版社 1983 年，第 34 页。

② 答里麻固实著，乔吉校注：《金轮千辐》，据说于 1739 年成书。内蒙古人民出版社 1987 年，铅印本，第 347 页。

出自《灵犀宝卷》的一首藏文箴言诗，通过《杜鹃歌声》或其他途径，写进了蒙古文献，显然经手了不同的翻译家。从以上分析和比较来看，那些译文中只有《阿萨拉克齐史》的引文最贴近原文而且明白易懂。综上所述，我们可以归纳出以下几点：

一、五世达赖撰写《杜鹃歌声》的时候，直接利用过绛求坚赞的《灵犀宝卷》，并且他从《灵犀宝卷》中引用的诗句并不限于我们谈论过的那两首，还有其他例子。

二、强巴撰写《阿萨拉克齐史》的时候，直接利用过五世达赖的《杜鹃歌声》。当然除了引用那两首箴言诗外，还有引用其他资料的例子。

三、噶勒丹撰写《宝贝数珠》的时候，显然也利用了《阿萨拉克齐史》，至少是直接抄录了《灵犀宝卷》的那首诗。

四、《大黄册》所引用的那首藏文箴言诗，同蒙古文和藏文原文都有出入，说明当时作者手里可能至少有过另外一种蒙古文本或藏文本。

五、答里麻在《金轮千辐》中引用那首蒙古文文献中的藏文箴言诗时，并没有把它直接搬过来，而是重新加以调整和润色了。

莫日跟格根及其《萨迦格言》的翻译

学术界近年对莫日跟格根罗桑丹必坚赞(lobsangdambi-jalsan ,blo bzang bstan pavi rgyal mtshan)的生平进行了研究,对他的业绩、著作以及与他有关的寺庙历史、活佛转世等诸多问题进行了探索,认为“他诞生于1717年而圆寂于1766年”[①]。

莫日跟格根的名字和莫日跟苏木(heid寺院,juu昭庙)有着不可分割的联系。莫日跟苏木最初建造在乌拉特西公旗的海日图。主持兴建者是西公旗第五任札萨克辅国公淖门诺颜,但兴建寺庙的确切年代已无从知晓。相传莫日跟苏木最先迎请的首席供奉喇嘛为乃济托因一世活佛之亲弟子阿荣莫日跟迪颜齐狄淖洼(arigun mergen diyanchi dinu－a)。后来乌拉特西公旗第七任札萨克辅国公达日玛犀利(darmashiri)同该旗满哈(mangh－a)等人一起,把莫日跟苏木迁移到现在的位置——阴山南麓(mona－yin ebur),重新兴建。

新寺自清康熙四十一年(1702年)破土动工,至四十四年(1705年)竣工。在庆功大典上,把第二世莫日跟迪颜齐格根丹津嘉木苏(danjinjamsu,bstan vdzin rgya mtsho)从海日图请来,供奉为新寺院坐床活佛。因而有人写到:“darmashiri noyan－u egusegeju bayiguluhsan enehu sum－e bol daroi hojim ni neyite monggol, chinagshilabal hari gadagadu du yehede ner－e al-

① 巴·孟和著:《莫日跟格根罗桑丹必坚赞研究》,《mergen gegen lobsangdambi-jalsan》,海拉尔,内蒙古文化出版社,1995年。

darshihsan mergen juu buyu mergen heyid mergen sum－e bolon－a”(由达日玛犀利诺颜创建的这个寺庙,就是后来在整个蒙古甚至在国外非常著名的莫日跟昭、莫日跟寺或莫日跟苏木)。[①]据传,该寺庙在最兴旺时期曾经有 7 个藏、2 个扎仓、诸多佛塔和僧舍,居住数百名喇嘛。清乾隆三十八年(1773 年)皇帝还曾为该寺恩赐过“shashin－i badaraguluhchi sum－e”(弘教寺,bstan pa dar rgyas gling)的匾额。

莫日跟格根罗桑丹必坚赞是继阿荣莫日跟迪颜齐狄淖洼和莫日跟迪颜齐格根丹津嘉木苏之后,即清康熙六十年(1721 年)被迎请住持莫日跟寺的坐床喇嘛。当时他才 5 岁。莫日跟格根从小在寺院生活并从事宗教活动,周围的高僧大德使他受益匪浅,很快成了闻名遐迩的宗教人士和学者(由于缺少其详细传记材料,所以有关他跟随何人出家、学法、获得何等学位、曾去参拜那些著名寺院等,不甚明了)。他以过人的聪明才智,使用自己的母语和文字撰写了大量诗歌和箴言诗,编写过很有影响的语言、历史方面的著作,还翻译了大量的藏文佛教典籍。他提倡蒙古地区寺庙法会要使用蒙古语,并为此翻译编纂了一整套诵经文本。总之,他为本民族传统文化的发展、蒙藏文化的交流,谱写了一曲独特的篇章。

如今莫日跟格根的各种体裁的作品逐渐被广大读者和学者所知晓。人们通过这些作品,可以更加深入了解和准确评价他的一生。国内外学者对他一生的文化追求尤其关注,说明莫日跟格根才华的结晶与众不同。

莫日跟格根生活在清朝统治的蒙古社会,清廷对蒙古采取

---

① 巴·孟和著:《莫日跟格根罗桑丹必坚赞研究》,《mergen gegen lobsangdambijalsan》,海拉尔,内蒙古文化出版社,1995 年。

时而拉拢、时而离间等手段,设法削弱他们的力量,以防不测。在具体做法上,清廷对蒙古统治者使用高官厚禄和联姻手段来控制,而对广大老百姓则用极力提倡弘扬佛法的宗教活动来加以欺骗。后者见效尤为明显。蒙古各地到处寺庙林立,那些血气方刚的青年走进寺院,期盼早日超脱轮回之苦而终日诵经、祈祷和遵守佛法教规。因蒙古的人力物力和财力源源不断流入寺院,他们昔日那种勇猛强悍、富有战斗力的气概几乎荡然无存。相反,他们在荒无人烟、深山峡谷中的寺院里学会大小五明学。精通佛教教义的蒙古族僧人、喇嘛、班第达、呼图克图、呼必勒干、格根、格卜慧、堪布、固实的数量,明显比战场中建立功勋的巴特尔、莫日跟、布和、乌日利格、将军多起来。

出身于蒙古族的喇嘛,有到甘肃、青海、西藏的著名寺院深造的,也有前往尼泊尔、印度等佛国求学的。他们当中有不少人经过长期刻苦努力,学业有成,与当地众多博学者进行论经答辩而取得学位,如喀尔喀轨范师喀桑杰坚赞、阿拉善拉让巴阿格旺丹达尔等。当然也有人长期在本地寺院深居简出,叩拜来自异地的十方游僧为师,经过长期修炼后成为闻名遐迩的学者。众所周知,察哈尔格卜西罗桑楚勒特木、乌拉特莫日跟格根罗桑丹必坚赞就是其中的佼佼者。

在18世纪蒙古族杰出的宗教人士中,达尔汗锡埒图岱固实阿格旺丹陪勒、青苏吉格图诺们汗罗桑诺布希饶、松巴堪布依西班觉等著名班第达、固实兼历史学家,是从漠南、漠北、青海的蒙古族中涌现的代表人物。他们有的以渊博的佛学学问,有的以精湛的翻译成绩,在蒙、藏乃至其他民族中享有盛誉。

在对此类蒙古族宗教人物进行历史的客观评价时,不能不提到莫日跟格根。他除了把藏文经典翻译成蒙古文和使用藏文进行写作之外,还毕生提倡蒙古地区寺院使用本民族语言诵经

说法,并身体力行,这是他的独到功绩。

自从藏传佛教深入蒙古以来,很多人过分推崇印、藏佛教文化。尤其那些从小接受寺院教育的蒙古族后代,因长期脱离自己传统文化的缘故,已经到了不会自由流畅地使用本民族语言文字的程度。在莫日跟格根遗留的大量作品中,相当一部分是为改变这种不正常现象而写作的。他所撰写的"a angh－a"(初学字母 a)、"chagan tologai－yin hubilgal"(字母变化)、"jirum yoson－u surgal"(伦理道德之教诲)等作品,有为学龄儿童准备的启蒙书,也有提供给那些涉世不久的青年,教他们如何处人待事的参考手册。他这种教育要从根本出发、要从青少年开始抓起的思想,在当时无疑是难能可贵的。

他曾对擅于使用自己语言文字的人表示肃然起敬:

"mashi olan sudur tarni－yin
tagalhsan udh－a－yi mancushiri lobsang rahba－yin
johiyahsan jirum－i
man－u monggol hele eyer
ilerhiy－e nomlahsan
magad yehe chinar tu
da jalbarimu adisla"[①]

(谨向能把文殊室利洛桑扎巴撰写的诸多显密经典教义,
用我们蒙古语详细讲述的真才实学者致敬)

这是莫日跟格根对乃济托因呼图克图使用蒙语讲解宗喀巴教诲的赞美诗中的一句。

另外,他还对那些盲目推崇异族文字者有批评的诗句:

---

① 巴·孟和著:《莫日跟格根罗桑丹必坚赞研究》,《mergen gegen lobsangdambijalsan》,海拉尔,内蒙古文化出版社,1995年

"ene chag－un monggol dehi jarim noyad tushimed
tanggud eche busu nom－i nidu ujen yabumu
daroi dagan huchun inu yehe metu amoi y－a
tulum eyen dugurgeged oru tasu burilhu"。①
(如今有些蒙古诺颜和大臣，
除唐古特经文外，其他经一概歧视，
乍看起来似乎真的力大无比了，
但胡乱装满口袋者[骄傲自满者]终会彻底消失的。)

短短数语，表明了他对如何看待自己的传统文化所持的态度。

受佛教文化影响的蒙古族，在过去不同历史时期，曾经使用过八思巴文等几种不同文字，但是适合蒙古语的，依然是根据回鹘字母创制的回鹘式蒙古文。这种文字经过不断修改完善，一直使用到现在。它之所以没有失传或被取代，是因为有一些像莫日跟格根那样热爱自己民族语言文字的人们，一直坚持使用的结果。

也有些虽然受藏传佛教文化影响很深，但没有放弃本民族传统文化的人。他们当中使用自己语言文字著书立说的有hudugtai sechen hung tayiji（呼图克太斯琴洪台吉）、sanang sechen（萨囊彻辰）、lobsangdanjin（罗桑丹津，blo bzang bstan vdzin）、dayun hiy－a（达云恰雅）、tuba tayiji（图巴台吉）、asarahchi（阿萨拉克齐，byang pa）、mergen gegen lobsangdambijalsan（莫日跟格根罗桑丹必坚赞，blo bzang bstan pavi rgyal mtshan）、danjandagba（丹津达格巴，bstan vdzin grags pa）、jimbadorji（金巴道尔吉，vjam bpal rdo rje）等。

① 嘎鲁、吉仁太整理:《莫日跟格根诗文选》，北京，民族出版社，1986年。

流传到我们时代的,似乎只有莫日跟格根从藏文翻译编纂成蒙古文的作品数量最丰。已被人们知道的有"erlig hagan"(阎王,gshen rje rgyal po)、"mahakala"(摩哈噶拉,大黑天护法神,mgon po)、"jamsarang"、"bisman"、"wchirbani"(金刚持, rdor rje vchang)、"ayushi"(无量佛,tshe dpag med)、"sugewedi－yin oron－u namtar"(极乐世界传,bde ba can kyi rnam thar)、"shambala－yin namtar"(dzam bha lavi rnam thar,香巴拉之传)、"undusun sang"(根本煨桑,rtsva bavi bsang \ brgyud gter,续藏)、"vbum sang"(十万煨桑 vbum bsang \ vbum gter 十万藏)、"tarba"(解脱,thar pa)、"jodba"(gcod pa 能断 \ mchod pa,供奉)、"naiman mingatu"(八千颂,brgyad stong ba)等。

我们如果对不久前被整理出版的"mergen gegen lobsang-dambijalsan－u gbum jarlig hemegdehu oroshiba"(《莫日跟格根诗文选》)稍加浏览,就会发现,他的作品中有一些诗文暂时难以判断是从藏文翻译的还是根据藏文进行编纂的。除此之外,的的确确从藏文翻译的作品有:"hudugtu horin nigen murgultu nogugan dhar－a ehe oroshibai"(圣二十一救度母)、"honin－u banjaragchi oroshiba"(绵羊护法经)等。那些作品分别注明了它原来名称,起首用"enetheg－un hele ber"(梵语叫……)、"tubed－un hele ber"(藏语叫……),这是佛经翻译过程中形成的一种固定模式,其渊源一目了然。

总之,莫日跟格根从藏文翻译成蒙古文的作品很多,本文从中只选一篇——《萨迦格言》做些浅显探讨,只当管中窥豹。

《萨迦格言》也称《善说宝藏》,是由西藏萨迦派第四祖领袖、大学者、班第达贡噶坚赞撰写的。蒙藏历史、宗教、文化史中,对萨迦班第达贡噶坚赞多以萨迦班第达或萨班简称。《萨迦格言》通篇采用韵文体,均为四行一首相对独立的格言诗,总共有 547

首。它的蒙译文曾经以木刻本和手抄本形式广泛流传于蒙古地区，其中 14 世纪 tarnichi toyin sonom kar－a(咒师苏那木喀喇)、18 世纪莫日跟格根、察哈尔格西的译文在国内外学术界影响颇大。另外，还有卫拉特扎雅班第达那木喀嘉措、苏尼特丹津却达尔、布里亚特诺木图因仁钦等人的译文，但流传相对少一些。

一部作品有如此多的译本，足以说明它的吸引力。同一部著作在不同人的翻译下，如何展现它的风格与魅力，它们的异同与得失如何，只有通过相互比较，才能知其究竟。

先看苏那木喀喇译的一首诗文：

“mergen bilig eyer eyen sayibasu ele
olan ber dayisun yahin chidahun
bayiragal ulus－un biraman－u hubegun
gagchahar bugude dayin－i darujuhui”[①]

(假如以智慧善待，
众敌也奈何不了，
又如拜尔噶丽国婆罗门子，
一人战胜所有对手。)

这里有“sayibasu \ 好则”、“bayiragal \ 拜尔噶丽”、“dayin \ 战争”等词义不明确的词，影响了对整首诗句的理解。

该诗被察哈尔格西译为：

“uber－un bey－e yi uhagan bilig eyer shinjiju yabubasu
usede dayisun olan bolbachu hamig－a eche deyilhu
ubedegshi ilaguhsan hemehu hota－yin nigen birman
uber eyen gagchagar olan dayisun－i daruhsan uliger

① [蒙古]策·达木丁苏荣编：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959 年。
② 贡嘎扎拉僧著：《苏布喜地》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1957 年。

metu"[2]

(如果常用智慧来检验自己，

仇敌虽然众多也能战胜，

正如盛大殊胜城的一名婆罗门，

单枪匹马战胜众敌的故事一样。)

整个诗里几乎没有什么疑难点了。因为前一译文中的几个意义不明确的词，被分别译成"shinjibesu \ 探究则"、"ilaguhsan hemehu hota \ 称为殊胜城"、"dayisun \ 敌人"之后，那些难理解的地方自然消失了。

再看莫日跟格根是如何翻译这首诗的：

"merged inu bilig eyer sahihulsun hibesu

dayisun olan bolbasu ber hamihahi deyildemui

erte gebgs rgiyal oron dehi birman－u hubegun

gagchahar hu hamug dayisun eyen darubai"[1]

(贤哲若以智慧作为护神，

敌人虽多终被征服，

从前有一圣国婆罗门子，

一人战胜所有敌人。)

第一译文中出现的"sayibasu"、"bayiragal"、"dayin"等字眼在第二译文中被译成"shinjiju yabubasu"、"ilaguhsan hemehu hota"、"dayisun"，在第三译文中则是"sahigulsun hibesu"、"gebgs rgiyal"、"dayisun"。

这些译文中的不同用词，究竟哪个准确？判明它最可靠的尺度莫过于原文：

"mkhas pa shes rab kyis bsrung na

---

① 萨迦·衮噶坚赞：《萨迦格言》，民族出版社图书馆藏，木刻版。

dgra bo mang yang ga la shugs

vphags rgyal gi ni bram zevi bu

gcig pus dgra bovi tshogs kun bcom"①

("智者以谋守护,

敌众也不可破,

诚如殊胜城婆罗门子,

一人战胜敌军的故事")

藏文原诗每行 7 个字,前两行提出了一个以少胜多的命题,后两句则用一个事例证明了命题的无误——前提是"智者用谋"。

原著的这个意思,被察哈尔格西罗桑楚勒特木的译文表述得很清晰,加上诗行头尾押韵,节奏整齐,诗句的蒙古韵味甚浓。但是为了押韵而增字较多,原诗句中的"前提"被淡化了,这不能不说是个缺憾。

相比之下,苏那木喀喇和莫日跟格根的译文没有为追求形式美而采用过多的修饰,但是为准确表达原意而选用的词语却恰如其分。察哈尔格西译文中的"uber - un bey - e yi uhagan"、"usede"、"ubedegshiu uber eyen"等词语是为押头韵所刻意增加的,苏那木喀喇和莫日跟格根的译文中没有这些多余的字。

再看苏那木喀喇译文中所用的"sayibasu"一词,在莫日跟格根译文中为"sahibasu",这只是同一个字的不同写法;还有前者用的"bayiragal",在后者文中是"gebs rgiyal",也只是藏文"vphags rgyal"一词的不同转写而已。如果再继续观察,不同译文中仍有些细微的差别,那些差别正是译者不同风格特征的反映。

① 萨迦·衮噶坚赞著,索南戈拉译,照那斯图、斯钦朝格图校注:《善说宝藏》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1989 年。

让我们再看一例莫日跟格根的译文：

"mergen erdem bugude－yi surhui－yin tuil dur hurugsed
nigen eyer yirtinchu－yi mashi geigulumui y－a
olan eyer medebechu uchuhun oyotan
nagshadar－un odon metu geyilgen ulu chidamui"①

（学业已达一切聪慧睿智的顶尖者，
一人能够通明整个宇宙，
众人知晓的渺小智者，
犹如行星一样不能照亮。）

察哈尔格西译成：

"olan juil erdem buhun tegusugsen mergen
ogtu gagchagar bolbachu shashin－i geyiguluyu
olan magu uhagatan demi chuglabachu
odon metu geyigulju tung ulu chidayu"②

（浑身装满所有学问的先哲，
孤身一人也能弘扬宗教，
邪门歪道者虽然聚集在一起，
也如星宿一样不会照射多少亮。）

苏那木喀喇译为：

"suruhsan erdem－i echus tur hurgegsen
gagchahu mergen yirtinchu－yi geyiguluyu
mahui oyotan medegeji olan tai bolbasu

① 萨迦·衮噶坚赞：《萨迦格言》，民族出版社图书馆藏，木刻版。
② 贡嘎扎拉僧著：《苏布喜地》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1957年。

yabuhui odod metu geyigulun ulu chidamui"[1]
(学问达到极致者,
一人能够照耀世界,
学问劣者虽聚集,
犹如行星不能发亮。)
该诗的原文是:
"mkhas pa yon tan kun bslabs pa
thar phyin gcig gis vjigs gsal
blo ngan shes pa mang na yang
rgyu skar bdzin du gsal mi nus"[2]

我们把上述三种译文同原文对照,就会发现三个译文总体上都比较准确地表达了原文的本意,彼此出入不大,而且对该诗的后两行翻译的都比前两行要好。那两句说:"olan - i medegsen chu magu sanagatan odod - un heri geyigulju ulu chidamu"(学问虽多而心眼坏者,不像星星那样发光亮)。

整个诗行的意思是:"精通各种学问的智者,虽独居也能照亮世界,学问多而心肠坏的人,连星星的亮光都没有"。这里把智者与太阳暗比,而把心术坏的人同见了阳光照射就失去光亮的星星做了明喻。藏文有这种俗语,[3] 萨迦班第达在他的格言中多处使用了这种比喻。

---

① 萨迦·衮噶坚赞著,索南戈拉译,照那斯图、斯钦朝格图校注:《善说宝藏》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1989年。

② 萨迦·衮噶坚赞著,索南戈拉译,照那斯图、斯钦朝格图校注:《善说宝藏》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1989年。

③ 张怡荪主编《汉藏大词典》:"rgyu skar ji tsam grangs mang yang \ rang vod vbyin pavi mthu nus med \ 星星再多自己也没有发光的能里。"北京,民族出版社,1985年,第561页。

再举一个莫日跟格根的译文：

“yehe bogdas oroshihsan gajar－a

busu mereged ile ulu garumui

ogtarhui du naran mandul harbasu

olan odod ujegdehu ugei boi”[①]

汉语意为：巨大圣人居住处，

其他智者不显眼，

天空升起大太阳，

繁星躲得不露脸。

以上实例表明，在翻译上能把握原文精神实质，既按原文词语排列，又非常重视原文的，首先是莫日跟格根的译文，其次是苏那木喀喇的，再次是察哈尔格西的。实际上他们的这种翻译技巧与风格，基本上贯穿了整个格言的译文之中。

然而，从巧妙地使用语言艺术，诸如选词、修饰、押头韵和脚韵等多种艺术手段，使译文变得生动活泼、贴近读者等方面看，排列顺序则不同：首先是察哈尔格西的译文，其次是莫日跟格根的，再次是苏那木喀喇的。

一个作品有几种版本，而一个版本又有几种译文的情况是常见的。尽管是同一个作品，如果版本不同，那么根据这些不同版本所进行的翻译当然不会一样。我们谈论的几个译师所持的《萨迦格言》大概是同一种版本，因为译文中的出入，并没有涉及版本。

那么，剩下的就是译者的问题了。一般说，翻译质量高低与好坏，直接与译者水准有关。译者首先是通过作品本身的语言去理解原文，其次是用自己的语言表达作品。这个从一种语言

---

① 萨迦·衮噶坚赞：《萨迦格言》，民族出版社图书馆藏，木刻版。

到另一种语言的转换过程,被称作再创作,并非虚言。译者倘若通晓这两种语言,没有障碍,译文的质量就高,否则会影响质量。凡是给读者留下种种疑惑、猜测甚至不知所云的译文,无疑是由译者本身的混沌造成的。

让我们再回到《萨迦格言》的翻译。

"aldar ner－e han－u sedhil eyer bolhu berhe boi
egusgebesu sedhil eyer barigdagchin chuhag boi
hogor dumd oroshihsad halirahu tulada
jarim jarim hagan anu yehe gal dur adali"

(美名难以如皇帝心愿实现,
自古能心满意足者稀少,
居于中间者常担惊受怕,
是由于有些皇帝如同烈火。)

这是莫日跟格根的译文,不太好懂,大概不是因为译者对原文的理解,而是表述有毛病。尤其中间两行,因选词不当而直接影响达意。查阅藏文原文就会发觉,如果把"egusgebesu \ 创立"、"barigdagchin \ 被抓获"两个字改用为"nemgdegulbesu \ 增加"、"barigchi \ 持者",再把"hogor dumda \ 中间"、"halirahu \ 躲闪"等字换成"jabsar \ 夹缝"、"jiruheshiyehu \ 担心",就比较容易理解了。

封建领主、达官贵人、可汗、大臣们对名誉、权力、地位有永不餍足的渴望,这使得他们之间的关系错综复杂。在他们足下的具体办事者,假如对其中的任何环节处理不当,就会引起麻烦甚至惹祸烧身。在反映这种情形的诗句里,涉及到了某些可汗心胸狭窄和有些大臣阴险毒辣的嘴脸。作为他们手下的侍者、随从人员,既要忠诚可汗又不能得罪大臣,只能在他们的夹缝中间不远不近地求生存,这谈何容易!原诗的这种意境,在莫日跟

格根的译文中似乎没有得到足够的反映。是否如此，请智者再斟酌。

该诗被苏那木喀喇译为：

"chihula abasu han－u sedhil eyer bolhu berhe

hola abasu soyorhan sedhihu anu chuguhen

chagtai－a abasu jarugdahu metu－yin tula da

jarimuda han humun gal dur adali"[①]

（重要的是难以使皇帝如愿，

遥远则很少顾及慈悲为怀，

时常处于被使唤状态，

有些皇帝人如火。）

译文中的有些词用的不太妥切，如"chihula abasu \ 要紧则"、"hola abasu \ 遥远则"、"jarugdahu metu \ 犹如被使唤"等，简直是对原文的误解。

察哈尔格西的译文是：

"jarim had noyad yehe gal－un chogcha metu

jah－a dur anu oyiratubasu oyil－dur ulu orohu

jayilaju hola yabubasu yeru haraju ulu ujehu

jabsar dur hundei yabubasu sayin magu boljiy－a ugei bolai"[②]

（有些可汗诺颜如同烈火，

接近之后难以成为伙伴，

远离之后也不被关照，

① 萨迦·衮噶坚赞著，索南戈拉译，照那斯图、斯钦朝格图校注：《善说宝藏》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1989年。

② 贡嘎扎拉僧著：《苏布喜地》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1957年。

倘若处在夹缝里难以预料祸与福)

这就清晰明了。只要把“oyil \ 记忆”一词看作与“ijil \ 伙伴”、“ey－e \ 和睦”等词意义相近,整首诗里就没有疑惑的地方。

顺便指出,在原文中的确没有“jayilaju hola yabubasu yeru haraju ulu ujehu \ 远离之后也不被关照”这样的意思。然而原文对看重名利地位的某些可汗的刻画,在本译文中却不见了。

察哈尔格西的译文往往与原文有距离,这种情形不仅在内容上,而且在形式上也是较为突出的。如上面译文的第一行,在原文里是第四行,被他移动了,其他地方也有不少如此换行的例子。

莫日跟格根译文中的:“enggesegen－u secheg ud－i mih－a buyu hemeju \ gorilahchin chinu－a eche busu hen y－a bolomu”① (把胭脂花当作肉的,除非狼期盼还有谁来响应),在察哈尔格西的译文中成了:”uhag－a magutu hobdog chinu－a nugud gagshuka－yin checheg \ ulagan unggetai bayihui－yi ujeged mih－a bolgaju guyuhu metu”② (愚蠢而贪婪的狼把红色的嘎格殊咔花看成肉)。苏那木喀喇的译文:”usun eche sun－i galahun hahchahuluyu \ unigen eche sun－i hen ber abun chidamui”③ (鹅能把水中的奶提取,谁都会挤牛奶),察哈尔格西译为:”uniyen eche sun－i bugudeger sagan chidahu bolbachu \ uchuhen usun－a holihsan sun－i gagchahu galagu ilagahu metu”④ (牛奶大家都会挤,然而混水的奶,只有鹅能区分)。此类例子还有,假

---

① 萨迦·衮噶坚赞:《萨迦格言》,民族出版社图书馆藏,木刻版。

② 贡嘎扎拉僧著:《苏布喜地》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1957 年。

③ 萨迦·衮噶坚赞著,索南戈拉译,照那斯图、斯钦朝格图校注:《善说宝藏》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1989 年。

④ 贡嘎扎拉僧著:《苏布喜地》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1957 年。

如把不同译文同原文一一对照，就会发现，在察哈尔格西的译文中，常把原文上下句和前后行调换。

不同语言在表述自己思想意识和情感色彩方面具有不同方式，所以把某种语言材料转换成另一种语言形式的时候，被转换语言的原始结构、顺序、语感等决不会原封不动地照搬到另一种语言中去，那种丁是丁卯是卯，完全对号入座的情况是不易存在的。如果不懂得这个规则，一味强调整齐划一，该变的不变，不该变的一定要变，就犯了翻译工作的一大忌。但是，译者的天职应当始终忠实于原著，译文必须准确达意，并且还要保持原著的风格、特征等其他要素。

对诗文而言，有词义、句意、行意、段意和整体诗意之分，所以对任何词语、符号都要谨慎对待，这是极其重要的。翻译理论强调："teyin bolbachu uridu hoyitu udh－a－yi ulu soligulhu yehe hereg tu buged tere chu terehu uge－yin chidal gargahui yoson－i sayitur shinjilehu hereg tai bolai"[①]（不许更换前后[句]的意思是至关重要的，并且要认真研究[如何发挥]那些词的功能之道）。当然，在准确理解原文并在表达上不会影响原文的情况下，翻译时允许适当增减词语。

把莫日跟格根翻译的《萨迦格言》同藏文原著进行对照，无论是在理解原文还是在表达方面，均没有明显失误。他的译文可谓古朴、简练、准确，译文中增减词语少，诗行前后颠倒少，诗句押韵少（包括诗首、诗腰、诗尾的押韵）。

不妨再举莫日跟格根翻译的几个例子：

1."chasutan－a ebul－un urgugahsan(urguhsan)tariy－a－

① 仁钦嘎瓦、斯钦朝格图摘录整理：《智慧之源》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1983年。

yi magu iru－a hememui"(在雪域,冬日长禾苗为凶兆);2."imag (imagta)nigul jobal magu uge ber iulai metu huriyaju uhuyu"(常行不义说坏话者,如同田鼠积恶而死);3."oncha gagcha imadi－yi uggugsen－u tulada nom－un han－u hubegun tenchehu－yi ujegtun"(特意给了一颗籽,结果犹如法王子)。[1]

这些句子在察哈尔格西笔下是:

1."ebul－un chag tu tariyan urgubasu sayin olja mun atal－a \ ene tubed－un oron dur magu iru－a hemeldudeg adali"(冬天长庄稼本来是好事,但是在雪域却被议论为凶兆); 2."egenegde heregur ba hilinche jobalang eyer nasu ban baragad \ echus dur hulugan－a metu demei haramlahsagar uhuyu"(经常以吵架和愤怒等痛苦来度岁月者,最终像老鼠一样在无为的吝啬中死去); 3."erte chag tur umdagasugsan han dur nigen tuluguna－yi uggugsen humun \ echus tur tere hagan－u turu－yin dumdagur－i ejelegsen uliger metu"(诚如从前的一个故事一样,为将要渴死的可汗送一口水的人,后来却继承了该可汗一半政权)。[2]

察哈尔格西的译文中,如此扩充诗句之处较为普遍。他为押韵和节奏的需要所增加的词语,有些甚至远离了原著的本意。如例 1 中"sayin olja mun atal－a"是增加的内容,而例 3 中"hagan－u turu－yin dumdagur－i ejelegsen"是离谱的说法。

在莫日跟格根的译文中,那些涉及人物、动物、植物的专用名称,有的以梵文、有的以藏文称谓直接音译,而有的则做了意译,随意性比较大,这是翻译工作尚未由社会意识来制约或规范之前所存在的普遍现象。不过,他的译文在使用一些名词术语

---

① 萨迦·衮噶坚赞:《萨迦格言》,民族出版社图书馆藏,木刻版。

② 贡嘎扎拉僧著:《苏布喜地》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1957 年。

方面，至少还有三点值得提出来加以注意。

其一，在原著使用异名（rnam grang）或辞藻（mngon brjod）的地方，译文保留了原形未予以翻译。如“guruged－un hagan”（arsalan 兽王——狮子），“chasutan”（tubed 雪域——西藏），“ogtargui du halihchi”（gerudi 空中飞翔者——凤凰）等。这与《智慧之源》中对翻译工作提倡的“倘若密要之中的佛陀与财物以及数量的名称是以异名表示的，应当译其原样而不译出实名，否则就失去隐藏的意义”[①] 的观点相符。

其二，莫日跟格根所使用的一些动植物和其他名称比较特殊，与当时习惯译名不同，如“hidarhu”（麻雀 biljuuhai，buljumur）、“gumbere”（鳄鱼 matar）、“bugshihu”（猫头鹰 shir－a shibagun）、“iulai”（田鼠 hulugan－a）、“imadi”（山楂 jurur－a）、“bogol hitad”（奴隶 bogol）、“berid”（魔障 ada jiduger）等。上述例子中，按藏文本意，一般采用括号中的名称来翻译，可莫日跟格根却使用了括号外的称谓，想必有他的依据。

其三，藏文《萨迦格言》中至少有两处提到“bran g·yog”（奴隶，佣人），察哈尔格西都译成“adag bogol”（下等奴隶），而莫日跟格根均译作“bogol hitad”（汉人奴隶）。平常不加字、不讲押韵的莫日跟格根为什么在“bogol”一词之后非加“hitad”不可？难道它们之间有一定必然联系不成？

早在莫日跟格根出世之前就已问世的北京木刻版《格斯尔》中，也有几处出现这种提法，使人想到它们之间似乎有某种联系。如《格斯尔》中分别写：

（1）“aju mergen nihuhsan usun－eyen tayilju，barhun hehul

---

① 仁钦嘎瓦、斯钦朝格图摘录整理：《智慧之源》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1983 年。

－eyen echige ah－a tu minu magu buu boltugai geju barhun gar eyen urugu delgeju orhiba，jegun hehul eyen deguu ehe tu minu magu buu bltuhai geju ，jegun gar eyen urugu telgeju orhiba ，gejigeben hitad bogoltu minu magu buu bltugai geju ，hoishiban delgeju orhiba。"（阿珠莫日跟解开头发，西边的头发向西散开，祈祷不要给父亲和兄长带来麻烦，东边的头发向东散开，祈祷不要给母亲和弟弟带来麻烦，把辫子往后散开，祈祷不要给汉人奴隶带来麻烦。91 页）；

（2）"choimsun gou－a uhin tabun jagun uhid hudug bogol hitad eyen abchu irebe。"（却木笋高娃带着五百名汉人奴隶来了。266 页）；

（3）"rogmu－yin gerte yabuhu nanchung neretu hitad buyu"（茹古木家奴叫安穷，是汉人。119 页）；

（4）"arban hoyar tologai tu mahul eche tumen jirgalang ayuju ugtun sugudeju murgun uge hlebe，……eyimu hahan－i ungge sahu hitad em－e bolosai bi，unesu gargahu shibegchin bolosai bi geju murgube。"（图孟吉日噶琅害怕十二头莽古斯，向他叩头说，……我要做可汗的挤牛奶的汉女和清理炉灰的女奴。130 页）。

上面的引文中，前两个例子是把佣人和随从说成"hitad bogol"或"bogol hitad"。"hitad" 现在专门指汉族，是在指契丹人的"hidan"这个族称上再加表示复数的"d"而成的。但是看来这一解释似乎不够。后两个例子中 hitad 一词虽然没有用 bogol 来修饰，但文中的意思仍然指奴隶或佣人。

莫日跟格根虽然比察哈尔格西早生 33 年而又早死 44 年，但他们大致上还算生活于同一个时代的人物。然而他们翻译的《萨迦格言》风格完全不同，一个往前接近古代，一个往后接近近代。这容易给人一种错觉，仿佛二者生活年代相距很远。他们

翻译《萨迦格言》的实践,代表了藏译蒙实践中的两个不同倾向。莫日跟格根罗桑丹必坚赞是当时坚持直译者的代表,换句话说,在藏译蒙古文实践中的直译这一传统,一直延续到莫日跟格根的时代。察哈尔格西罗桑楚勒特木则是坚持自由开放式翻译的代表。

藏译蒙的实践自元代开始。在佛教文学的翻译方面,当时已经有著名翻译家却吉敖德斯尔(chos kyi vod zer)的《宝地其拉阿瓦达拉》("bodichariy－a awadara,bodisadu－a nar－un yabudal du orohui"、"byang chub spyod vjug smon lam"即《入菩提行祈愿》)。这是直译的例子。至于相对自由开放式翻译究竟始于何时,尚待研究。从现有资料来看,察哈尔格西并非是开凿先河的人。我们知道比他早一个世纪的呼和浩特著名译师锡埒图固实却尔吉,就是用自由开放式翻译藏文《米拉日巴传及其道歌》的蒙古人。他的翻译影响了包括察哈尔格西在内的其他译师。

为了加深读者的印象,我们从直译和自由式译文中各举一例。

《入菩提行祈愿》的藏文:

"sems can gzi brjid chung ngu gang
de dag gzi brjid chen por shog
dkav thub can gang gzugs ngan pa
gzugs bzang phun sum tshogs gyur cig
vjig rten bud med ji snyed pa
de dag skyes pa nyid gyur cig
ma rabs rnams ni mtho thub cing

nga rgyal dag kyang bcom par shog"①
却吉敖德斯尔笔下的直译是:
"uchuhen chog tan amitan
yehe chog tu boltugai
hatagujihchi magu bey-e tan
boltugai tegus sayin bey-e tu
yirtinchu dahin hatud bugude
boltugai tede er-e bugede
magus buhuten sayid bolju burun
degerhui sedhil eyen ber daruhui boltugai"②
(渺小无能之辈,变得大有作为,
身体意志弱者,变得强壮坚定。
世间一切妇女,寻觅满意丈夫,
改变所有恶习,必须克制傲慢。)
藏文《米拉日巴道歌》中的诗句:
"nga gnam kha zheng che rung ya mi nga
sa lung sul dog rung bag mi tsha
mi nga dag nga rang mi zer te
nga mi nya chen yor movi bu"
"a mavi mngal nas gser mig vkhyil
phrug guvi lo la tshang du nyal
thong bavi lo la khyu sna drang

---

① 中国藏语系高级佛学院编:《藏文文献》(八),《gang can rig brgyavi sgo vbyed lde mig ces bya ba bzhugs so》,北京,民族出版社,1988年,第77页。
② [蒙古]策·达木丁苏荣编:《蒙古古代文学一百篇》,乌兰巴托,1959年,第146页。

nya chen dar mavi lo la mtsho mthav bskor"[1]

在锡埒图固实却尔吉的自由开放式笔下被译成：

"ogtargui－yin eng ondohulig yehe bolbasu ulu ayumu bi
odhui gajar minu chihul oyidan bolbasu ber ulu jihiregemui
omog degruhei sedhil eyer ulu omogshimui bi
usun dehi aburgu jigasun－u hubegun buyu bi"
"umai tur buhui chag tur altan nidun minu negeluge
uchuhen juljagan buhui tur egur tur eyen hebteluge
usechu jiremu buhui tur eyen usun－i uduridun yabulug－a
ulemji yehe bologsan tur eyen dalai－yin hijahari ergiluge"[2]

（虚空之无际我不怕，行程之狭窄也不可畏，
我不以傲慢心情自居，因为我是大海鲨鱼子。
让我在母胎中张开眼，当我幼小时候纳入巢，
在我成长时期领入水，等我完全长大才游到海角。）

这里所说的直译和自由式翻译只是相对而言，两种不同实践各有千秋。在具体翻译过程中坚持不同手段和风格的蒙古族译师们，一旦使用自己的语言文字进行诗歌创作，情形就不同了。他们大都严格遵循本民族诗歌的形式、节奏和韵律等多种传统因素，这一点上又很相似。根据这一点，对有些作者的蒙古文文集，如莫日跟格根的"松奔"(gsung vbum)，我们就可以区分出哪些是翻译作品，哪些是创作作品。

总之，莫日跟格根罗桑丹必坚赞翻译的《萨迦格言》，是忠实

---

① 乳毕坚瑾著：《米拉日巴传及其道歌》，《rnal vbyor gyi dbang phyug chen po mi la ras pavi rnam mgur》，西宁，青海民族出版社，1981 年，第 202 页。

② ［蒙古］策·达木丁苏荣编：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959 年，第 284 页。

于原著并能够把握原文精神实质的，他的译文风格古朴，值得信赖。如果把他的译文重新恢复成原著，或者转译成别的文字，都不会改变原著的神韵。在一本书有多种译文的情况下，同原著进行认真对照，是我们评价译文质量如何的基础。因此莫日根格根罗桑丹必坚赞的译文是站得住脚的并能经得起时间检验的。

《慧图莫日跟特么呢的神话》初探

《慧图莫日跟特么呢的神话》是收入在《蒙古文献史料九种》[1] 里的一个很有趣的作品。你要仔细一读就会发现其中的一些情节并不陌生，似曾相识，于是好奇迫使你再读。本文就是在反复阅读它的过程中逐渐形成的一些粗浅看法，故名为初探。首先需要说明的是，虽然在原作名称中有“神话”二字，但严格地讲，这里的“神话”实际上同“传说”与“故事”的内涵相去不远。尽管如此，本文在具体叙述中仍保留了它的原名，简称《神话》。

该《神话》大致由四个片段构成，故事梗概如下：

一、慧图莫日跟特么呢（hoyitu mergen temene）有一独生子，叫阿日巴萨尔（arabsar），生来愚笨，长大后其父亲分给他一百只公羊，让他以此做本钱养活自己。

阿日巴萨尔赶着公羊垂头丧气地出门了，却意外地遇到一个美貌的姑娘，经过她的指点把公羊卖掉，换成现金，兴高采烈地回家。

父亲知道自己的儿子没有那么聪明，于是追问他究竟得到什么人的帮助。儿子把事情的经过说了。慧图莫日跟特么呢找到了那个姑娘，一方面向她致谢，一方面试探她的才能。然后去找她父亲商量，想要她为儿子当媳妇。没想到事情格外顺利，一切如愿以偿。聪明美丽的儿媳妇一边调教自己愚笨的丈夫，一

① 金峰 搜集整理：《蒙古文献史料九种》，呼和浩特，1983 年。

边向公公咨询狩猎事宜,并追问他射死的鹿叫什么名字。

二、那时唐古特(tanggud)可汗叫松赞干布(soronjin gombu),也称察干达日额赫(chagan dhr－a ehe),他有缘和汉地文成公主即诺干达日额赫(nogugan dhr－a ehe)结为夫妻。但事先为寻找促成这个婚姻而派到汉地的媒人,颇费周折。经多方努力最终选择了头脑聪明、口齿伶俐的莫日跟特么呢。他没有辜负众望,在汉地充分显示了自己的过人智慧,经受各种考验,终于把文成公主带回唐古特。

三、莫日跟特么呢的家人虽然听说他已回到唐古特的消息,但过了三年还未见其人影。有一天家人得到一个口信,说莫日跟特么呢被人诬陷,进了狱牢,深受折磨。于是聪明的儿媳妇教给丈夫阿日巴萨尔救父亲的办法,让他去了。经过多次努力,他真的把父亲救出监狱,一家人团聚后,又恢复了往日那种打猎、放牧的平静生活。

四、唐古特开始建造布达拉宫,工地上虽然聚集了无数能工巧匠,但是建筑工程进展不顺,白天垒起的墙夜里坍塌,弄得人人愁眉苦脸。于是达赖、班禅装成喇嘛,挨家挨户乞讨,进行暗访。

一天他们走到莫日跟特么呢家,和他闲聊,打听到如何建造布达拉宫的办法,回来照办,异常顺利,很快建成了。

慧图莫日跟特么呢应松赞干布之邀来参加竣工大典,见机向他倾诉了自己从汉地带来文成公主之后所遭受的苦难,用自己的真诚赢得了松赞干布的信任。松赞干布亲自认错并给他丰厚的赏赐,派专人送他回家。

阿日巴萨尔在媳妇的照料下,特别是吃了一种特殊的鹿肉,脑子开始聪明了。有一天,他放弃杀生的念头想当喇嘛,离家出走,杳无音信。期待很久的父亲和媳妇只好踏上了寻找阿日巴

萨尔的路。整个故事到此结束。

上述四段故事，单个地看，都可视为相当完整而独立的故事。因为从民间口头流传或被文字记录的故事集里，能够找到和这些故事非常相似的变体或文本。那些变体或文本往往以单个故事或以几个变体合起来，形成另一个较大的故事。大故事套很多小故事，小故事套很多小情节，是民间故事的一大特征。《慧图莫日跟特么呢的神话》也是个大故事。

有趣的是我们从汉族和藏族民间故事里，都能找到它的一些变体。比如，“har－a uhertu hubugun－u tuguji”（《黑牛娃传》）[1] 与上述四个片段中的第一个相仿，而另一个叫“soronjin gombu hagan”（《松赞干布可汗》）[2] 的故事则同上述四个片段的第二、三、四段相似。试做简单比较如下：

据《黑牛娃传》载：从前有个教书先生，名吕公，传说有数千名弟子。一日先生从外乡回来，路上遇见了黑牛娃。黑牛娃与众不同，一个人静静地待在玩耍的孩子旁。孩子们在马路上用草木、石头、土块建造了房屋，经过此地的吕公对小孩子们说，快把房屋搬走，否则我的车马会把它压坏的。聪明的黑牛娃插话道：自古以来只有车马绕房屋而行走，岂有房屋躲开车马的道理，先生被说得哑口无言。

在《慧图莫日跟特么呢的神话》第一段中，莫日跟特么呢是照儿子指的方向寻找那个姑娘去的，路上碰见一个孩子用石头垒房子玩，他朝孩子说：你把房子挪开，不要挡了我的马道！孩

① ［蒙古］策·达木丁苏荣编：《蒙古古代文学一百篇》（第四册），呼和浩特，内蒙古人民出版社，1982年，第1562页。

② 《阿尔扎波尔扎罕》《arji burji hagan》（上册），北京，民族出版社，1982年，第283页。

子理直气壮地说:应该是马躲开房子,哪有房子躲开马的?不予理睬。这是相同情节的第一例。

《黑牛娃传》载:一天,黑牛娃的老父亲用两头牛耕地,吕先生路过并发问,你用两头耕牛来翻这块地一天要转多少圈?老人回话,没有记录。先生又说,我返回时你必须搞清,否则将耻笑你。父亲回家愁眉不展,儿子知情后安慰他不必着急,并告诉父亲下次遇见吕先生时这么回答:数字已经记住了,只要你先告诉我,你从家里来到这儿,你的马迈了多少步,我就告诉你。

在《慧图莫日跟特么呢的神话》第一段中,莫日跟特么呢想试探那姑娘的才思,就问,姑娘,你手中织的毛线从起头到现在已经勾了多少环?姑娘不慌不忙地反问:你从家到这儿来,你的马迈了多少步?这是相同情节的第二例。

《黑牛娃传》载:吕先生对老人说,明天你要从那两个耕地的公牛身上挤出奶来,否则我要惩罚你。黑牛娃告诉父亲说,你不必急,我有办法治他。第二天先生果然来了,黑牛娃迎上前去,吕公问你父亲在哪儿,孩子回答说,父亲去挤公牛的路上生下一个婴儿,所以没有赶来。吕公惊问,男人还有生孩子的吗?黑牛娃反问,那么公牛有下奶的吗?

《慧图莫日跟特么呢的神话》第一段中有:莫日跟特么呢为继续试探那姑娘的智慧而对她说,明天你要用公牛的奶制作奶酪,她答应了。第二天当他来时,姑娘迎上去并告诉他,今日我家禁止接待外人。他问为什么,回答说,我父亲正在休产假。他问男人岂能生孩子?姑娘反问,那么公牛能下奶?这是相同情节的第三例。

诸如此类,以现实生活中不可能实现的、违背客观规律的事情来刁难对方的斗智故事,在《黑牛娃传》和《神话》中都有,并非巧合。

与《黑牛娃传》相似的，流传在蒙古地区的还有“lui gun bagshi dur sechen bag－a shabi－yin harigulugsan uges”（聪明小徒弟答吕公先生词）[①]、“bagshi shabi－yin uliger”（师徒二人的故事）[②]、“jayidang har－a uhertu hubegun－u tuguji”（骑光背黑牛的小伙子传）[③] 等抄本。另外还有托忒蒙古文“gurban nasutu hubegun－u tuguji”（三岁孩童故事）[④] 的抄本。这说明黑牛娃的故事流传很广，所以《慧图莫日跟特么呢的神话》受到它的影响是有可能的。

关于《黑牛娃传》，蒙古学者达木丁苏荣曾写到：“这个故事的前半部分译自汉文，而后半部分则是根据蒙藏故事编纂的。据说 1940 年左右在中小学使用的汉语教科书里有过一篇关于孔子和一个聪明孩子进行辩论的故事。让人挤公牛制作奶酪的情节，记载于萨迦格言第四首诗的注释即在老女大臣的故事里。”[⑤]

他的分析是正确的。蒙古族同汉族和藏族文化接触的历史源远流长。尤其是那些多民族混杂居住地区的人们，有较早接触周边民族优秀文化的得天独厚的条件。《慧图莫日跟特么呢的神话》正是从这种特殊地带诞生之后，逐渐往边远地区流传的

---

① [蒙古]策·达木丁苏荣编：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959 年，第 481－486 页。

② [蒙古]策·达木丁苏荣编：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959 年，第 481－486 页。

③ [蒙古]策·达木丁苏荣编：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959 年，第 481－486 页。

④ [蒙古]策·达木丁苏荣编：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959 年，第 481－486 页。

⑤ [蒙古]策·达木丁苏荣编：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959 年，第 481－486 页。

作品之一。

该《神话》中的第二片段,完全以藏族历史事件为蓝本。

大约公元7世纪中叶,吐蕃赞普松赞干布从东邻唐朝迎娶文成公主为妃、从西邦迎娶尼泊尔迟尊公主为妃的事情,是当时文人墨客大书特书的题材。这事不但被新旧《唐书》[①]、《柱间史》[②]、《贤智喜宴》[③]、《西藏王臣记》[④]、《白史》[⑤] 之类汉、藏史书详细记载,而且也以口耳相传的形式广泛流布于民间。对此,蒙古人也早有所闻,这从他们的书面记载和口头传播的作品中都能找到。在17世纪蒙古族历史学家萨囊彻辰撰写的《蒙古源流》上就有较详的叙述。[⑥]

《神话》中的第二段故事内容同史书记载基本上没有出入,只是参与此事的人物名称不相同,这一点在后面讨论。此外,第二段故事里的有些情节,与其他一些蒙古民间故事的情节也有相仿之处。

例如,莫日跟特么呢把文成公主带回西藏不久,汉地随后派去了一条毒蛇。那蛇进入赞普宫殿,被守护宫殿的莫日跟特么呢发现,砍一刀下去,蛇血飞溅到文成公主脸上,他不敢用手中的刀刮掉公主脸上的血,而用舌头轻轻舔了一下。第二天公主

---

① 刘煦等撰:《旧唐书》,中华书局,1975年。

② 觉沃阿底峡发掘:《柱间史》《bkav vchems ka khol ma》,兰州,甘肃民族出版社,1989年,第147页。

③ 巴俄·祖拉陈瓦著 :《智者喜宴》《chos byung mkhas pavi dgav ston》,北京,民族出版社,1986年,第1401页。

④ 萨迦·索南坚赞:《西藏王统记》《rgyal rabs gsal bavi me long》,北京,民族出版社,1981年,第97页。

⑤ 根敦琼培著 法尊大师译《白史》《deb ther dkar po》,兰州,西北民族学院研究所,1981年。

⑥ 萨囊彻辰:《蒙古源流》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1981年,第50-78页。

向赞普说，你的护兵夜间亲吻了我的脸。愤怒的赞普不分青红皂白，挖掉莫日跟特么呢的双目，将他关进监狱。

这个情节是整个"神话"中不可缺少的部分，若没有它，"神话"的第三段就无法展开。

另一个民间故事是这样的：一个性急的妇女出门时把正在睡觉的儿子托付给猫咪照看，回来她发现儿子的一只耳朵缺了一块，而猫咪在旁正舔着血。她气愤极了，一把抓住猫咪当下摔死。过后不久她在墙角发现一只被猫咪咬死的鼠兔，嘴里咬着儿子的那块缺损的耳朵。她为错怪猫咪后悔不已。松赞干布也曾为自己陷害莫日跟特么呢的行为而忏悔。以上两个短故事很可能统属一个母题。

莫日跟特么呢从唐朝五百个穿戴、相貌相似的宫女中识别文成公主时，曾得到一个居住在荒无人烟处的姑娘指点，她是因为泄露自己主人的隐秘而被发配到那个地方的。这个情节与《驴耳可汗的故事》是一回事。另外，该《神话》第四段故事同"arji borji hagan"中的《松赞干布可汗的故事》也是一回事。正因为在《神话》中有如此多的情节同蒙古民间流传的其他故事相似，所以读起来感到非常熟悉亲切。

在整个《神话》中，先后指名道姓者有十多个人，其中有的人名一提而过，有的人虽从头到尾出场，却没有留下真实姓名。让我们选择几个主要的加以说明。

慧图莫日跟特么呢(hoitu mergen tetene)是该作品的主人公，所有事情都和他有关。但是我们不知道他的真实名字叫什么，人们对他的称呼，实际上只是个外号而已。这一点在作品的开头就有如下交代："ner － e usu ugui nigen ebugen amidurajubaiju gen － e。humun amitan eche heturugsen sechen mergen

uhagantai ,ud - yin jam du boshagsan teben - yin sube - yi sete harbudag gayihaltai chechen harbugachin bolhor hoyitu mergen temene geju'aldarshihsan gen - e"(从前有过一个不知姓名的老人,聪颖过人,而且有能够射穿设立在半天路程那么远处的大针眼的奇特本领,所以,就以慧图莫日跟特么呢扬名遐迩)。

"慧图"在蒙古语的意思为"北方"和"后面",此处指的是北方。作品中把吐蕃地区称作唐古特,那么,他家居住的位置应在唐古特北部,对此藏文有专门称呼"byang thang"(藏北平原)。上文所描述"射穿设立在半天路程那么远处的大针眼",正好印证了射手生活的环境是平缓地带。对神射手,汉文用百步穿杨或百发百中等字眼来形容,而蒙古文则用"莫日跟"这个字。此外,"莫日跟"还指那些神机妙算、聪明伶俐的人。作品中主人公的表现用这些字来形容是十分恰当的。外号中的"特么呢"指"大针"或"粗针",是蒙古语"特布那"的变体。蒙语中有"b"、"m"音转换位置的形式,它们的区别犹如"hamar"(habar)"鼻子"一字的"m"、"b"音转形式一样。总之,"慧图""莫日跟""特么呢"三个词,单独或整体上都不是主人公的真实姓名。"神射手"之类的赞美之词也并不是其父母所赐,而只是那些熟悉他的人,根据他的特征加上去的一个符号而已。

慧图莫日跟特么呢的原型是谁呢?他很像历史文献记载的为松赞干布的婚事前往汉地的使臣。《新唐书》称其为薛。据《旧唐书》载:"禄东赞姓薛氏,虽不识文记,而性明毅严重,讲兵训师,雅有节制,吐蕃之并诸羌,雄霸本土,多其谋也。初太宗许降文成公主,赞普使禄东赞来迎,召见顾问,进对合旨太宗礼之,有异诸蕃。乃拜禄东赞为右卫大将军,又以琅邪长公主外孙女段氏妻之。禄东赞辞曰:'臣本国有妇,父母所聘,情不忍乖。且赞普未谒公主,陪臣按敢辄娶。'太宗嘉之,欲抚以厚恩,虽奇其

答而不遂其请”。[①] 该《神话》中的主人公身上的确有历史人物的影子。

在藏文典籍里承担前往尼泊尔和汉地迎娶愤怒母和度母化生的使臣叫“mgar”(噶尔,铁匠),在蒙古文史书里称“uran tangarag”(乌冉唐古日格,巧妙的誓言,能言善辩)和“uran tushimel”(乌冉图锡么勒,聪明的大臣)。藏文“噶尔”与汉文史料中的姓氏“薛”之间在发音和意义上是否有联系,且不去管它。但藏文称谓的意义和蒙古文称谓的意义完全吻合,是肯定的。“乌冉”与“莫日跟”的意义相似,为聪慧,而且他们的职责——“图锡么勒”(使臣),为人处事——“乌冉唐古日格”(能言善辩),以及身怀绝技——“莫日跟特么呢”(神射手),完全相同。“乌冉图锡么勒”以其智慧和勇气解决了唐朝提出的各种难题,终于请到文成公主。他的才智被唐廷看中,唐人借长久巩固唐蕃联盟的名义把他强行留在宫廷,还许配给他一名公主。这些内容,在蒙古文典籍[②] 和《旧唐书》中的记载也十分相近。

从以上比较可以看出,在慧图莫日跟特么呢这个主人公身上,既有文学形象,又有历史人物的影子。所以对他的研究与评价,不能不考虑到他身兼历史和文学人物的双重性。如果说,他在“神话”第一段中扮演的角色与《黑牛娃传》中的吕公相似,那么在后面第二、三、四段扮演的就和史书中的“薛氏”和“噶尔”相同。

据搜集整理该“神话”的人说,苏联和蒙古的有些史学家认为,在卫拉特蒙古人中间流传的这个神话的主人公莫日跟特么呢,和另一部书——《乃济托因传》中描写的阿优给汗之叔伯兄

---

① 《旧唐书》列传 146 ,吐蕃上,中华书局,第 5223 页。

② 萨囊彻辰:《蒙古源流》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1981 年,第 50－78 页。

似为同一个人。对此我们没有做过细致的比较。但是从现有资料看,他们虽有相同名字,却没有相同的经历。国外学者的结论究竟依据什么,有待进一步探索。

"莫日跟特么呢"这个名称在《蒙古源流》和《格斯尔的故事》等书籍里也偶尔出现,但是他们的行为与《神话》中的这个人却毫无相同之处。

阿日巴萨尔(arbsar)是《神话》中的一个人物,纯属虚构。他是莫日跟特么呢的独生子,生来愚笨。这个人遇到一位聪明伶俐的女孩子并与她结婚,随后逐渐改变了命运。

据历史记载,"薛氏"有五个孩子:"长曰赞悉若,早死,次钦陵、次赞婆、次悉多干、次勃论。及东赞死,钦陵兄弟复专其国"。[①] 他们当中不但没有叫阿日巴萨尔这个名字的,而且也没有和他相同经历者。

《神话》接近尾声时,这位以打猎为生的人,射中一只有孕的黄羊,未足月的黄羊羔产下来。他亲眼看见这对黄羊痛不欲生的惨状后,顿生怜悯之心,抛弃家室,出家为僧了。这段描述与卫拉特蒙古《乃济托因传》中主人公出家前往西藏的一段经历酷似。当然不能仅以一件事说明他们的关系。不过,这种在佛教文学里经常出现的顿悟,并慈悲为怀、出家守戒之类的情节母题,早已经渗透到民间文学中去了。

阿日巴萨尔这个名称的意思从蒙语里无法弄清,但从其发音来看倒像藏文"rab gsal",当"神明"、"清楚"讲。佛教认为,凡众生在世,常处于生死轮回境地者为无明,即愚蠢,只有解脱这个轮回者才成"持明者"。要摆脱轮回自然从出家、受戒、修炼等基本功开始。从这个意义上讲,对于一个生来缺乏心计而以杀

---

① 《旧唐书》列传 146 ,吐蕃上,中华书局,第 5222 页。

生为业的人，最终能够彻底觉悟并进入佛门，称其为“持明者”——阿日巴萨尔，是讲得通的。

阿日巴萨尔的妻子。这也是一个纯虚构的人物，没有姓名，就连她亲生父亲都没有确切称谓。她在整个故事中不能缺少，可又不属关键性人物。对于这个陪衬者，有无真名实姓，无论是讲述故事者还是听众都不会太在意。她是个聪明能干、美貌不凡、听从父母、真诚待丈夫的女性。该《神话》中既没有把她描述成佛教推崇的仙女和度母，又没有说成是神奇的萨满女巫。相反，在她身上充满的是任何一个民族普通善良妇女所有的特征。我们在前面谈及，当她第一次和莫日跟特么呢见面而被他试探时，所表现的沉着、聪慧和巧辩，不仅同汉文故事《黑牛娃传》属于一个情节母题，而且也正好反映其被虚构的特征。

松赞干布。是吐蕃历史上赫赫有名的赞普。他的政绩有：主张推行佛法和十善法；从尼泊尔和汉地迎娶公主并修建大小昭；曾命令通米桑布札创制藏文，翻译佛典等。据说西藏布达拉宫也是从这位历史人物时期开始动工兴建的，后来经过不断重修、扩建而成现在的规模。《神话》中涉及松赞干布及其迎娶汉地公主和建造布达拉的内容，说明这个故事是以历史事件为蓝本的。不过其中有些说法与实际稍有出入。比如称松赞干布为白度母的化身、称文成公主为绿度母化身，实际说法是松赞干布为观世音菩萨的化身，而文成公主才是白度母的化身。

达赖、班禅是西藏宗教领袖，是藏传佛教格鲁派的创始人宗喀巴大师的两大弟子。本《神话》中谈到兴建西藏布达拉宫工程遇到麻烦时，这两个人亲自去莫日跟特么呢家向他求教的事。这是夸张了的不大可能的事。有本“arji borji hagan”中讲的《松赞干布的故事》可以纠正它的错误：“sorochin gombu hagan mungke juu－yi barihu geju ehileguljai，yagahiju barihu ，hamig－

a barihu ban medehu ugei bolol－a. mergen tangnai sayihan medehu, medebechu tegu eche asaguhu arg－a ugei, chingeged arg－a jaruju hoyar lam－a yi shabirinchi bolgaju yabuguljai……"① (松赞干布可汗开始兴建孟和昭时,不知在哪、如何建造。有人说,只有莫日跟唐乃知道,但无法问他。于是他派两名喇嘛化装成乞丐的样子,去莫日跟唐乃住处,想法探听他的高招……)显然,在故事中"派两名普通喇嘛"要比《神话》中达赖、班禅亲自出马更有可信性。再则,"神话"中围绕莫日跟特么呢的松赞干布和达赖、班禅并非同一个时代的人,他们之间相距几百年,把他们撮合在同一时代的失误大概是在《神话》流传过程中形成的。当然不能排除故事的传播者的有意安排,因为莫日跟特么呢聪明过人,一般人的智慧不能和他相提并论,所以,只好让那些非凡的领袖们也粉墨登场了。

从《慧图莫日跟特么呢的神话》的结构、人物、情节来看,显然是把蒙、藏、汉几个民族的民间故事及其情节母题巧妙地编织在一起,使其成为一个完整的系列故事。这一类故事是不多见的,这就是它的价值所在。这种故事,只能在多民族杂居而且对彼此文化有相当了解的人们当中才有产生的可能。

民间文学流传广、变异性大,作者和创作年代不像书面文学那样能一一对号入座,该《神话》也具有这些共性。我们迄今无法断定其产生的准确年代和谁首先编纂这个故事的雏形。但是,《神话》本身的某些倾向却暗示了它流传的主要地域和获得修改的大致时代。虽然该《神话》本身并非是刻意宣扬佛教教义的作品,与宗教文学有较大差异。但是,接受宗教影响,特别是

① 《阿尔扎波尔扎罕》《arji burji hagan》(上册),北京,民族出版社,1982年,第283页。

接受藏传佛教格鲁派影响的特征较为明显，这说明它的形成或定型同格鲁派的盛行时期有关。所以，不能把它视为与格鲁派无关或距离格鲁派较远时期的作品。另外，在该作品中不同程度地反映了蒙、藏、汉民族民间文学的特征，以及这些民族的风俗习惯，以此也可以推断它形成的地域一定在那些民族混杂而共同生活的地方，这个广阔的地域应当是现在的甘青一带。至于它的流传，已经远不限于这个范围了。

关于《喜地呼尔》与《尸语故事》

在藏族和蒙古族民间广为流传着一部神奇的故事集，藏文叫《尸语故事》(ro sgrung)，蒙古文为《喜地呼尔》(shiditu hegur - un uliger)。它源于印度，又名《僵尸鬼故事》。① 它的流布走向是从印度到藏区，再从藏区到蒙古，其个别故事用口耳相传外，大部分故事是经过文人翻译后用书面文本形式不断扩展的。

据金克木先生说："以健日王为核心人物的故事集有两部：一是《僵尸鬼故事》二十五则，一是《宝座故事》三十二则。这两部故事集现在各有几种不同的编订本。两部都是称赞健日王的，只是名字在不同本子中有分歧。《僵尸鬼故事》夸他的智慧和勇敢，《宝座故事》更点出他的舍己为人和乐善好施。从现有的本子看来，两书都是封建社会的产物，这些本子的产生年代不会很早。"② 佟锦华先生说："据藏族史书如《柱下遗教》、《西藏王统记》、《贤者喜宴》、《青史》等记载：当西藏山南地区的雅隆部落的第八代赞普布代巩杰时期就有《尸语故事》流行。推算起来，大约在二世纪前后。"③

关于《喜地呼尔》的蒙古文版本以及它的内容，蒙古学者策·达木丁苏荣先生作过细致的研究。据其统计，蒙古国蒙古文抄本大概有 5 种，分别为 13 章本(有 8 种变体)、22 章本、26 章本、

① 金克木：《梵语文学史》，北京，人民文学出版社，1980 年，第 223 页。
② 金克木：《梵语文学史》，北京，人民文学出版社，1980 年，第 223 页。
③ 佟锦华：《藏族文学史》，四川民族出版社，1985 年，第 76 页。

30章本和35章本等。另外在蒙古国藏文抄本至少有10个,它们大致分13章和21章两种。达氏对蒙古文13章本的多种变体进行比较后得出如下结论:一、前13个故事是从藏文13章本中反复翻译的。二、从已经找到的前13个故事中的5个完整、2个残缺共7个蒙古文译文来看,藏文本在蒙古流传很广,且被多次翻译过。三、其中的一个大概翻译于16世纪后半叶,它的第二和第七个变体或许也是那个时期或还早一些翻译的,但其余的都是后期的译文。[①]

他对藏文《尸语故事》也有如下归纳:藏文有21章和13章等两种不同本子,其中6章内容彼此相似,其余则是完全不同的故事。有一个13章《尸语故事》手抄本的结尾处虽然有嘉日保(或照日保)班第达撰写等字样,但那作者究竟是何时的什么人却并不清楚。[②]

流传于亚洲一些国家的这一印度民间故事集,在逐渐被欧洲人了解的过程中,蒙古文抄本无疑起到了牵线搭桥的作用。常见的蒙古文《喜地呼尔》为25章,实际上细分是26章,因为它把最后一章与前一章编在一起,也就是说,第25章后面少了一段前面每一章都必有的简短的概括语,因而造成少一章的结局。本文依据的就是这种本子。

从结构上看,《喜地呼尔》从头到尾所讲述的是一个叫赛因阿木古朗图可汗,遵照那卡杂那呼图克图法师的旨意,去尸林中寻找一个具有魔法的尸体,并把它背回来的故事。这是一个总

---

① [蒙古]策·达木丁苏荣等编:《蒙古文学概要》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1982年,第1048页。

② [蒙古]策·达木丁苏荣等编:《蒙古文学概要》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1982年,第1032页。

的框架，实际上那些相对独立的故事，都在这个框架里由"喜地呼尔"即有魔法的"尸体"讲述。

故事是由被可汗抓获的尸体为了挣脱——只要使可汗说出话，它就可以逃回坟地而设计的。所有故事与尸体本身无关，只是由它来讲述。每当故事讲到最精彩的地方，可汗情不自禁地说出话，于是尸体就逃回它的原处，。可汗无奈，重新返回寻找它，如此往返 26 回，听了 26 个故事，终于把尸体背到法师身边。"后来之所以人类的寿命普遍延长、十方百业兴旺、政教昌盛，无不依赖于此。望富贵延年吉祥永存！"[1] 整个故事到此结束。

《喜地呼尔》所涉及的内容比较广，人间悲欢离合，自然界弱肉强食，即人与人、人与自然、自然与自然界神灵间发生的错综复杂的关系，都有所涉猎。多数故事是以赞美智慧、同情弱者、强调友谊、揭露虚伪、鞭笞贪婪、嘲讽愚昧等鲜明的思想倾向来吸引读者的。故事的结局往往是弱者战胜强者，地位卑贱者打败根基敦实者，以正压邪。故事还反复强调善有善报、恶有恶报的道理。它那超越国界、超越民族、不断流传而经久不衰的生命力，也正在于这些鲜明的思想倾向。

魔尸讲述的故事不但每章都是相对独立的，而且相对独立的故事往往还要一些小故事来组合，这也算是本故事集的一个特点。那些小故事有源于民间传说的，也有来自书面文学的。倘若对如此繁杂的故事及其母题进行追根寻底，那么本故事集恐怕不能仅以一句源于印度加以概括。为了便于比较，我们对蒙古文本各章内容作一梗概：

第一章：印度中部有 7 个魔法师，是同胞兄弟。向他们来学

① 《喜地呼尔》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1957 年，第 150 页。从原文经转写或翻译而引用的文字，均系笔者所为，不一一注明。

魔法的是另一家兄弟中的兄长，但他久不得入门。弟弟常为哥哥送饭，无意中却学会了法术。一天弟弟幻变成一匹马，让兄长骑着去做生意。

兄把马卖给了7个魔法师。他们为了杀死这匹马并多喝其血，不喂草而只给水。一天他们又把马带到河边，那马趁机化成一条鱼游走，魔法师们化做鸟追赶，于是鱼再变鸽子飞走，魔法师们又化做雄鹰追赶，鸽子拼命飞到一座山洞里修行的法师那卡杂那身边才得救，恢复了原形，原来是赛因阿木古朗图汗。

汗为报答法师救命之恩，答应前往死魂聚集的森林中去，寻回一具上身为银、下身为金、头颅为海螺的尸体。他经过艰难的行程，到达森林，找到尸体并背着返回。可汗为了打发路上的寂寞，点头示意听尸体讲的故事。

尸体讲：从前有6个孩子商量出门分头去学艺，临别前栽了6棵生命树，并约定将来聚集于此。6年之后，大家陆续来到生命树旁，惟独富家子杳无音讯。于是，精于各自修行的5人中，学占卜者算出了富家子所在的具体位置，由石匠把他从一块磐石下救出，由医生配药恢复了他的健康。原来他和伙伴们分别后，娶一漂亮妻子，过上了美满生活。但好景不长，妻子遭当地一可汗抢走，自己也被置于死地。他得救了，妻子还在他人手里。义愤填膺的朋友们想出一个绝妙的办法，制作了一只大而会飞的木鸟，让富家子藏在腹中，飞到那可汗的宫邸，救出了被抢去的妻子。当大功告成，大家欢聚之时，人们看那富家子的妻子美貌过人，都想占为己有，掀起了一场新的纠纷。此时听故事的赛因阿木古朗图汗失口说出了惋惜的话，魔尸逃脱了。

第二章：魔尸说，从前有一个农业国家，靠一条河灌溉，但河水源头有两个青蛙把持，它们每年必须接受那国祭祀的一个活人才使河水畅流。一年祭祀的对象轮到了国王，于是国王的儿

子自告奋勇,替父亲去。从小和这王子要好的一个孩子听到消息后,坚持替朋友当祭品。王子不答应,最后他们决定一同去。临行前做准备的他们俩偶然听懂了两个青蛙的交谈,并按它们的说法杀死青蛙吃了它们的脑子,结果王子会吐金子,其友会吐银子了。

他俩远走他乡,不幸被路上一个卖酒的女子灌醉,吐出很多金银,却被赶出家门。他们继续走,途中幸运地得到了隐身帽子和飞鞋子。他们靠这些神奇的东西夺得了某国君臣之位。一天王子的朋友戴着隐身帽巡视国都时,发现王妃与一个腾云而降的天子在暗地幽会。当天子再次变成一只飞鸟来与王妃幽会时,大臣用火烧它,把它赶跑了。大臣还看到:有一座寺庙墙壁上的挂图可拿下来铺在地,人在上面翻滚,就会变成驴,再次翻滚,便可复原。他悄悄摘下那幅画,拿到从前灌醉他们的那个卖酒的女人家,使她变成一匹驴,天天干苦活。赛因汗叹出了声,魔尸又跑了。

第三章:雅若巴是一个具有人身、牛头、长尾巴的怪人,为逃脱父亲的杀害,离家出走,先后结识三个朋友,一起打猎为生。他们每天留一人看家做饭,其余的出去打猎。轮流在家做饭的人,连续三天都被一个要饭的小老太婆吃光了饭菜而不敢说实话,谎称是一群马队、牛队和骡队的人来抢走了饭菜。到雅若巴做饭的那天,老太婆又来要饭。雅若巴识破了她的诡计,原来她是个妖婆,于是朋友们的谎言也被揭穿。

真相大白,朋友们商量,去看那妖婆住处究竟有什么。没想到妖婆住处是个像井一样的深山洞,里面有不少金银类贵重东西。三个朋友谁都不敢下去,便商定:先用绳子捆住雅若巴,把他放下去,用绳子把下面的贵重东西绑紧拉上,最后把雅若巴拉出来。但是,拿到金银的三人起了歹心,把雅若巴丢在山洞里不

管了。

雅若巴从洞里找到三棵杏籽，把它埋到土里并祈祷，结果长出了苍天大树，他顺树爬出了山洞。雅若巴不记仇，用他一贯行善的业果上了天，并帮助天神（白公牛）打败恶魔（黑公牛），最终变成了北斗七星之一。

第四章：一个懒汉出去打猎，不慎把衣帽、马和狗都丢了。傍晚他到一家院子藏身，准备过夜。这时一夫人在他身边解手，丢掉了一颗戒指。她刚走，一头牛正好把屎拉在那颗戒指上。他看到了这一切。

第二天那夫人因丢失连命的戒指而着急，动员全体人马去寻找，结果发现院里睡觉的懒汉。他自称是占卜者，得到衣食后，装模作样，指出了那戒指所在的地方，备受崇敬，并获丰厚的奖赏。

这位手持猪头拐杖的占卜者，遇到一个被病魔缠身即将死去的国王。他识破是两个鬼怪装扮成犏牛向国王施骗术，他用无意中听到的咒语，使鬼怪显形并把它们烧死，救活了国王。他再一次受人崇敬，得到更丰厚的奖赏，名声远扬。

第五章：汗和皇后生一子，名那仁格日勒图，属虎。不久皇后死，汗又续娶一后，也生一子，叫萨仁格日勒图。那后母心想，挡我亲子即位的就是他异母所生的兄长。她琢磨除掉这一心患，就告诉汗说，自己得了重病，除非吃掉这两个同父异母子的心脏，这病别无救法。萨仁听到此话，告诉其哥，两人一起逃走。

他们到了一个山洞，遇见仙人，就拜为父子，并与他相依为命。仙人所在国有一风俗，每年用属虎的人祭祀龙王。有一年轮到了用那仁格日勒图祭祀。在祭祀仪式上，那国王的女儿一眼看中了他非凡的长相，坚持留下他，否则与他一起当祭品。姑

娘不听任何人劝阻。国王无奈，只好把他们一起投向龙王。龙王看他们相爱心诚，免于一死，推出了水边。国王见女儿回来，探明情况后感动不已。他亲自为这大难不死的两个情人举行婚礼，并派人把那仁格日勒图的亲人——仙人、弟弟以及他的父母都邀请来参加婚礼。那黑心的继母，看见两个新人和自己的儿子，一股无明火攻上心来，突然吐血而死。

第六章：从前有一个傲慢的人，国王看不惯，便把他驱逐出境。一天傍晚傲慢人走到一棵大树跟前，看见有一匹死马。他为了充饥，把马头割下来别在腰带，然后爬到树上准备享用。突然间从四面八方来了很多穿戴树皮衣帽和骑树皮马的鬼怪，以及戴纸帽骑纸马的妖魔，聚集在树下，忙着准备晚餐。那树上的人在惊惶失措中把别在腰带上的马头给弄掉了，吓得鬼怪们四处逃窜。

第二天傲慢人从树上下来，发现有一只如意金碗。他用金碗先后换取三位赶路人所持的宝物，即抢东西的魔杖、建城郭的魔斧和呼风唤雨的魔皮囊。傲慢人的本事越发不可抵抗了，于是他向国王报复，占据了他的国土和财产。

第七章：一家有三个姑娘，姐妹轮流出去放牛。一天大姐放牛期间打了个盹，醒来牛不见了。她在找牛的路上发现山岩间有一红门，打开进去，里面还有一道金门，再打开，里面有一高台，高台上坐着一只神奇的雄鸡。她向前问那鸡是否看到她的牛，雄鸡说，倘若你答应作我妻子，就告诉你。她没有答应。第二天二姐去找牛，又走到那雄鸡的住处，问答与昨日相同，她也没有答应。第三天小妹去找牛，又遇雄鸡，便答应作它的妻子。

不久在一寺庙的聚会上，举行男女选美活动，小妹连续十二天取胜。男队里有一位骑棕色马的小伙子也连续取胜。小妹心想，自己的丈夫要是那个帅小伙子该多好。恰在此时，有一老太

婆告诉她，那帅小伙子实际上真是你的丈夫，你回去把他的鸡衣给烧掉，他就再也不会当雄鸡了。小妹回家把鸡衣给烧了，从此其丈夫却不能回家，当了阿修罗的奴隶。很久以后她碰见丈夫，并按他的嘱咐，制作一只雄鸡模型，把他的灵魂附到上面，才重新团聚在一起。

第八章：一老国王死后有他儿子即位。新国王手下有两个能人，曾经是父王的心腹，一为木匠，一为油漆匠，他俩之间却有些隔阂。有一天油漆匠手拿一张伪书到国王面前说，令尊转世在天，准备建一寺院，需要一个木匠，让我带信给你。国王看信上写着：我在天堂一切称心如意，近拟建一寺院，望儿把木匠派来，上天之法听油漆匠细述。国王把木匠叫来，说明了父王的意愿，照油漆匠意见，决定一周后用火焰送他上天。木匠答应从自家菜园升天。第七天人们聚集在菜园，把木匠放置在浇满油的柴堆中。当鼓声齐鸣时由油漆匠点火，烈火燃烧，浓烟翻滚，众人听油漆匠说，木匠已顺着浓烟上天了。谁知木匠事先在柴堆下面挖好了地道，这时便沿着地道回家养精蓄锐。数月后，他拿着书函来见国王。信上说，寺院已建好，现在需要漆匠来装饰，速照上次的办法派漆匠上天。油漆匠见了木匠，迷惑不解，但看他气色和穿戴倒像是天工，只好答应了。七天后人们同样用火焰欢送，他被烈火烧焦。

第九章：从前有一个年轻的国王，与母亲和太太一起治理国家。他偶然与一位乡下姑娘相识并秘密来往，不久因突发病而死去。一夜乡下姑娘发现国王来找她，但身上没穿衣服。他领姑娘走到宫殿旁，听到了念经声，便告诉她说，我虽然已经死了，但你将会生下我们的孩子，你和我母亲一起把他养好。家里有一块绿松石，把它给我太太，让她回娘家。咱俩以后每月十五见面。说完就消失了。姑娘一切按国王的吩咐去做，只恨与情人

一月见一次太少,希望永远在一起。国王知道她的想法便说,只要你有胆量,可以长相守,姑娘表示死也一试。她果然亲自去阴间,经过各种鬼怪的审查和盘问,顺利到达存放死人心脏的坛城,拿到国王的心脏,并摆脱追赶者,安全返回,使国王起死回生。从此两人永远在一起了。

第十章:兄弟二人生活在一起,兄长娶亲后,因嫂子歧视弟弟,弟弟开始单独过。一次兄嫂举行家庭宴会,邀请弟弟参加。头两天宴会弟弟都没去,第三天晚上他偷偷走进大厅藏起来。他想等酒席散了,人走屋空之后,拿些值钱的东西。夜深人静了,哥哥已睡,嫂子却准备一些吃的东西匆匆出门。他在后面悄悄跟随,见嫂子去一坟地,寻找一个刚死的男尸体,表示百般恩爱,把吃的放在自己舌头上喂他。那尸体突然把她的鼻子和舌尖咬掉。她赶紧回来钻进丈夫的怀里,一边让丈夫亲吻,一边却大声叫唤你为何把我咬成这样,而根本不让丈夫分辩。第二天告到公堂,官人把她丈夫悬挂在旗杆上示众。弟弟从旁人那里听到哥哥的遭遇,就立刻赶到公堂把他自己所见的实情告诉了法官。法官派人去查看那男尸首,女人的舌尖果然在他嘴里。于是法官宣布哥哥无罪释放,嫂子却因犯有诬陷罪而被吊起来。

第十一章:老两口和他们的女儿居住在一个破旧寺庙跟前,他们常向寺庙里的观音菩萨叩拜。一晚老两口商量女儿未来究竟从俗好还是出嫁好,拿不定主意,就决定去问观音菩萨。此时刚好一个穷小伙子路过寺门,听完他们的谈话,第二天一早就藏在观音后面。当老两口问菩萨女儿何去何从为好时,小伙子装着佛尊的声音说:许给明天一早来叩头的男子最好。老两口以为听到佛法声,很高兴。次日小伙子带走了姑娘。到了野地,他把姑娘塞进随身带的木箱藏起来,然后回家和家人商量如何处置她。

有一国王在打猎中发现木箱里的美丽姑娘，分外高兴，就想娶她。那姑娘说若在箱里放进一动物代替她则答应。国王把姑娘带到宫邸过上了幸福的生活。而小伙子决定把姑娘处死，然后把她身上的绿松石卖掉，用那钱做生意。主意已定，他把箱子抬回家，等到夜里一打开，就被里面的老虎咬死。

第十二章：一国王从众人议论中听说国内有一聪明过人的青年，很嫉妒，他想亲自一试，就把他叫来了。国王说我有一颗生命宝石，你要是把它弄到手就归你，弄不到就惩罚。青年说不愿这么做，但赌注已定，不许改变。那青年选择了一个漆黑的夜晚，把国王院内外和宫邸前后所有站岗放哨和护卫人员用种种办法各个制服之后，把国王的生命宝石悄悄拿走了。过些日子，青年把宝石送还给国王，恼羞成怒的国王说他违犯了游戏规则，要把他处于死刑。青年一怒之下砸碎了他的生命宝石，国王七窍出血，立刻一命呜呼。

第十三章：一个做生意的人拉着一头满载货物的毛驴正在赶路，路上先后发现一群小孩虐待一只小老鼠、小猴子和小熊的情景。他深感怜悯，就用做生意的货物换回了那些小生命，自己却没有了本钱。无奈中他想去国王的仓库里偷些东西。不幸的是他行窃不成却被抓住，然后被装进木箱扔到河里。当他奄奄一息时，被他救过命的小老鼠、小猴子和小熊齐心协力帮助他脱险，并且他还获得了如意宝，逐渐变成闻名遐迩的大商人。

故事讲到此处，有一段文字是说明作者的，现把原文抄录如下：

“hoyadugar ilagugsan nakancun－a yin gerel eyer humun－u erhetu sayin amugulangtu hotala－yi bayashaju setegl－un undusun shin－e checheg－ud－i bolbasurgulun johiyahsan yosun－i dagaju yirtinchu－yin ene uges－un hauli－yi merged ba. arad

bugudeger sonosun hereglehu - yin tula duran buliyahu johistu edeger sayihan uges - i shasdir - un totor - a eche huriyagsan uges - un badag - un tedui uber - un oyun eyer tug tumen ayalgu lug - a tegusugsen edeger uges - i humun - u erhetu teguldur buyantu hemehu durduhsan eyer urun - e eteged tehi ahui delger sum - e dur tabun uhagan - u oron dur mergen bologsan warbuu bandida hemehu johiyabai. ene shasdir - i hamig - a anu ugulehu bugesu tere yeru - yin shidi boloyu hemen nakancun - a - yin ugulegsen metu turbel ugei bututugei。"(以第二位殊胜者那卡杂那的光辉,人间施主赛因阿木古朗图让众生普遍欢喜,跟随其培育的心花怒放的道理,为了使世间这些言语的内涵,让智者和平民都能听取之方便,依着圣特古勒都尔宝音图的提议,由西方阿辉德勒格尔寺之精通五明学的瓦尔布班第达,用自己智慧把这些引人入胜的千万美妙言语,从诸多典籍中搜集和编纂于此。期望如那卡杂那所说,阅读此书之处立刻获得神幻圆满)[①]

其余章节在这段绕嘴的文字后边,我们继续把它梗概如下:

第十四章:发了家的弟弟嫌弃自己哥哥穷困,把他赶出门。饥寒交迫的哥哥发现一群人从一个神秘的地方拿出一把斧子,敲打一个口袋,得到很多东西。原来它是个如意囊,吃喝穿戴想要什么就有什么。哥哥等群人走散后,把那斧子和口袋悄悄拿走,如法炮制,立刻变富裕了。

弟弟问哥哥一夜间富贵的原因,得知后也急忙去寻找那如意宝,结果被丢宝物而发怒的群人抓获。没有找回宝物的人们在恼怒下使用法术,让弟弟的鼻子长出九个结。此结除用神斧边砍边念咒外无法解开。他求兄长解结,答应事成之后分给他

① 《喜地呼尔》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1957年,第80页。

一半财产。哥哥解到第八结时，弟弟开始反悔。兄长发觉后正在犹豫是否解最后一结时，不知咒语的弟媳夺过斧子，慌忙朝丈夫鼻子上的最后一个结砍去，结果结子没打开，却把丈夫砍死了。

第十五章：国王和大臣的儿子相伴去印度学习，十年后一起返乡。沿途酷热干渴难忍。忽然一只乌鸦飞过头顶，发出akrang的声音。国王的儿子说，乌鸦说向南走不远处有一湖。他们走去一看，果不其然。大臣的儿子感到自己学问不如国王的儿子，开始妒忌，到一驻地把他处死，独自回来了。国王悲伤之余询问大臣的儿子，王子临终时有无遗言。他回答说只留一个词abrishige。国王命令千名文官，限七天弄清它的意思，否则统统杀死。六天过去，没人明白，大家无奈，只等一死。一个不愿憋在屋里的小僧跑到林中透气，途中从一家三口的谈论里听出那句话的意思是：相伴之友在密林中用利剑砍了头。他立刻回来报信，救了众人。国王找到儿子的尸体，葬于一座宝塔中，处死大臣的儿子，祭祀了亡灵。

第十六章：印度一位大汗有一百零八名皇后，却只生了一个儿子。他在一次打猎中遇见一个美女，娶回家。这女心术不正，可汗不知道。

汗在另一次打猎中，发现深山一老修女使唤一个绝代佳人，是一个鹿仙。大汗向老修女说尽好话，把佣女娶回家。临别时修女送给佣女一串佛珠，吩咐她不许转给任何人。大汗另设别墅与新人狂欢，身影不离。

那心术不正的女人使唤一名佣人，先后杀死了大汗最心爱的大象、猎马和儿子，然后嫁祸于那个新人。当可汗信以为真想处死新人时，他的鹦鹉讲了一个故事，使新人免于一死。但是鹿仙终于被心术不正的女人骗取了佛珠，失掉佛珠的她失去魅力，

同时也失宠了。不过她通过梦兆,最终找到了那心术不正的女人所使唤的佣人,使她说出了所发生事情的全部真相。汗得知后悔恨自己的所为,便出家修行去了。

第十七章:一家老两口有九头奶牛,老头爱吃肉,三五天杀死一头;老婆为了不断奶,好说歹说留下一头,但最后这头奶牛也让老头杀了,只给她留了一个奶头。老婆婆丢下老头上山,把奶头藏在一个岩石上,没想到那奶头里源源不断地出奶。一天她给老头送些奶食,未曾想老头跟踪而来,就把奶头也吃了。

断了饮食的老婆婆为了活命寻找吃的,筋疲力尽的她住进了一个山洞。半夜,洞里来了虎、豹、熊等各种动物。第二天老虎发现老婆婆,准备把她吃掉。兔子向前说,吃她还不如让她守住我们的洞。老虎觉得有理,就放了她。守门而有吃有住的老婆婆,一天给老头送去了一点肉。老头又跟踪而来,不听老婆劝阻也住进了洞。第二天那些动物发现老两口在一起,觉得如此下去会危害它们的安全,就把他俩都吃掉了。

第十八章:有一个傻子,听妻子的劝说,就赶着毛驴去做生意。他走了一阵,发现迎面来了一群强盗,就躲进一个山洞藏身。强盗来到他藏身的洞口卸下货物,吃饭歇息,待了很长时间。洞里傻子憋不住气,放了一个大屁,传出来的声音很古怪,吓得那些强盗一哄而散。傻子乘机把他们的货物驮回来交给妻子,说自己勇敢无比。妻子劝他不要得意忘形,说还有比他更厉害的人。他不信,发誓第二天要比试。次日按计划比武,傻子很快被缴械,灰溜溜回来了。但他不知道比武的不是别人,就是他的妻子。

第十九章:父子二人以卖木材为生。一天父亲指一片草木茂密的地方对儿子说,将来你若把我葬在此处,你就走好运、发福。儿子照办了,而不见任何变化。于是他决定不做木材生意,

直接去找国王，要和公主成亲。国王认为此人不寻常，想答应他的要求，皇后极力反对，不过提议试探他的能力。

此时恰好有一群敌人来侵犯该国领土，于是皇后派他出征。他单枪匹马冲进敌营，顺手拣起掉在路旁的大树朝敌人砸去，所向披靡，击退了敌人。皇后又让他上山，剥一只身长九庹、毛皮斑斓的狐狸的皮子回来，他照办了。皇后再派他去杀死蒙古的七个游厉鬼，他把它们毒死，并把它们的财产全部没收交给了国王。国王和皇后终于同意把女儿嫁给他，而且分给他大量的财产和权利。

第二十章：一母狮子咬死了一头母牛，其牛犊跟着母狮来到它住处，和小狮子一起吃母狮子奶，一起玩耍。母狮子死后，它俩成了形影不离的朋友。狐狸见它们的友谊如此无间，一直不敢轻举妄动。后来狐狸分别拜访它们并进行离间，使它们反目成仇。它们进行了一场搏斗，结果两败俱伤。狐狸自鸣得意，正准备收拾战利品时，临死之前醒悟的狮子和牛凭借最后的气力结束了它的性命。

第二十一章：一个富贵人家有一姑娘，另一个穷苦人家有一男孩，后来他们成了亲。两家老人相继过世。富贵人家的羊群无人管理，被豺狼吃来吃去只剩一个羊羔了。那可怜的羊羔白天躲在山洞夜里出来吃草，非常孤独。一天洞里来了一只兔子。兔子知道羊羔的处境，答应把它带到有羊群的地方。它们相伴赶路，路上遇到一只狼，兔子毫不畏惧，以天堂派来的特使身份传达苍天的命令，列数了狼的种种罪恶，使它立刻逃走。兔子把羊羔安全带到尼泊尔羊群里。

第二十二章：黑乞塔国的太苯汗有一对驴耳朵，为了不让别人知道，他常把给他剃头的人处死。轮到一个穷小子给他理发。小伙子临走时，母亲给他一团面饼，嘱咐他一边剃头一边吃。太

苯汗发现剃头的小子吃着什么,也尝了一口,非常香,问怎么做的。小子回答说是用母亲的乳汁酿制的。汗知道自己和这小子成了吃同一个母亲乳汁的人,就把他放了,并劝他不许说出自己长驴耳朵的事。众人发问这小子为何不被杀死,他不敢说,心里憋得生了病。医生劝他把心里话说出来,否则病好不了。他跑到荒无人烟的地方,对着田鼠的洞大喊:我们的汗有一对驴耳朵。这话顺风传出,进了汗的耳朵。汗盛怒,派人抓来问他为何不守诺言。他讲出实话之后,向汗提议:你要是和宫廷内外官人一起,都戴上同样带耳朵的帽子,就会遮住耳朵长的毛病。汗采纳了,果然灵验。从此汗上朝,谁也不知道他有长长的驴耳朵。

第二十三章:有一穷汉,虽然娶了一富家小姐,但仍过着贫困的日子。一次小姐带丈夫回娘家,想弄些钱财,却被娘家人奚落了一顿。从此二人发奋,男的做生意,女的织布,不久富了起来。她们再次回娘家,带了很多礼物。那丈夫为了报复上回受辱,也设计了一个小计。他指着自己的一匹马说:只要把它喂养好,它大便时能拉出珍珠来。人们用高价抢去,事后发现上当,把他抓住,吊在一棵大树上,准备投河淹死。

傍晚一个罗锅赶着一群猪路过,问他吊在树上干什么,他说正在治驼背病。那罗锅也想治一治自己的驼背,于是两人交换了位置。夜里娘家人悄悄把树上的人投到河里,以为把女婿处死了。第二天发现女婿赶着一群猪来。问他怎么回事?他说被扔进河,正遇龙王分家产,他就要了一群猪,现在去还不晚。愚蠢的娘家人都贪婪地想分得一份财产,争先恐后地跳河。女婿把他们留下的财产全部占为己有。

第二十四章:一个人拿着铁桶去催促农田债务,路上碰见一个拿人皮口袋的厉鬼,彼此交了朋友。在闲聊中逼债人知道厉鬼正在害一王子得重病使其奄奄一息,同时听出如何治疗的办

法。分手之后，那人立刻跑到国王家，照厉鬼的说法治好王子的病，因救命获得了大量财产。厉鬼和逼债人再次相见，厉鬼让那人替它拿一下人皮口袋，准备施法害人。逼债人乘其不备把人皮口袋撕碎，扔到河里。厉鬼知道受人欺骗，把碎片找回拼凑起来，之后疯狂地向人间散发各种病魔和障碍，从此再也不信任人了。

第二十五章：一个老翁丢失了一头心爱的六角牛，心急如焚。他向居住在印度玛里雅山旁的龙王和厉鬼烧香叩头企求托梦。众神商量后，果然托给了老人一个梦兆。老人找到牛非常高兴，逢人便说梦兆的灵验。

一个拥有三个儿子的男子，也照老翁的做法向龙王和厉鬼敬香，企求托个好梦以改变命运。第二天醒来却发现自己变成了一个女人，于是不敢回家，跑到异乡嫁人，还生了三个女孩。还有一次，一个头上长大脓包的人向龙王和厉鬼敬香企求，第二天醒来，脓包没了。另一个头上长脓包的人也如法炮制，第二天发现头上又多了一个大脓包。

第二十六章：印度一位国王的宫廷，有一只能唱歌的青蛙和一个善舞的鹦鹉，一人专门饲养国王的这两宝贝。后来宫中来了一个能歌善舞的人，国王宠他而不怎么理鹦鹉和青蛙了。

饲养员把青蛙和鹦鹉放到野外，不幸的是青蛙被一只乌鸦叼走。乌鸦想吃青蛙，青蛙乞求把身子洗一洗，乌鸦同意了。它们来到一山泉旁，刚准备洗，青蛙跳进石缝里逃命了。饲养员赶来，青蛙说出自己原来是白龙王的女儿。为报答饲养员昔日照料之恩，青蛙教给他一个法术。饲养员返回来时鹦鹉被一只鹰叼走。

丢了鹦鹉和青蛙的饲养员受到国王责备，要处死他，后经随从求情，被流放了。

流浪在荒野的饲养员，从一只凤鸟嘴里救出一条白蛇，原来它是白龙王的公子。白龙王亲自向他表示谢意，并为他救出儿女送谢礼，谢礼是一只红毛母狗、一口花色囊袋和一条宝杖。奇妙的是只要他用这个宝杖击打囊袋，想吃喝的东西便随时出来，而那只母狗一到夜间就变成美女做他的妻子。

一日饲养员出门后，那美女把狗皮衣服脱下来洗澡。饲养员回来顺手把狗皮衣扔进火里。美女见衣服被烧，说我们再也不能住在一起了，只好等你明年某日穿着喜鹊羽毛制的衣服来救我。话音未了，某一国王派来的一群人马闯进来把她抢走。

第二年饲养员穿着喜鹊羽毛去那国王处找到了妻子，用喜鹊羽毛衣把国王骗出城外叫人处死，占领了他的整个国家。他还得了四个儿子，分别成为印度法王、蒙古神射王、格斯尔军王和大食财王——故事讲到此处，赛因汗把神奇的尸体背到那卡杂那尊者身边，整个故事结束了。

这是在漠南和漠北蒙古广为流传的一个蒙古文版本。从它的整体结构看，似乎是由两部分组成的。其分界以第十三章后的结束语断开。该结束语的意思比较模糊，但若把它与一种藏文文本第十三章之后的结束语进行对照，就显得比较明了：

“slob dbon klu sgrub snying po dang bde spyod bzang po gnyis kyis mdzad pai rò dngos grub can gyi ngo mtshar rmad du byung bavi gtam rgyud levu bcu gsum pa”（龙树宁布导师和德吉桑布二人撰写的奇妙尸语故事第十三章）

随后结语：“ro dngos grub can gyi sgrung las bram zevi khyevu rgyal por gyur bavi levu ste bcu gsum pavo || rgyal pa gnyis pa klu sgrub zla zer gyis| mi dbang bde spyod bzang povi kun da yi| thugs rgyud me tog gsar ba smin mdzad pavi| vjig rten lugs kyi gtam rgyud rjes vbrang vdi| mkhas dang byis pavi rna bavi bcud

len phyir| yid vphrog bung bavi glu dbyangs rtser son pa| bstan bcos vdab brgyavi tshal las byung ba dang| sgrub rig mkhyen pa mngav la thob pa dang| tshig sdebs re tsam rang gi blo yis kyang |bstan bcos vbum phrag brgyan pavi gtam phreng vdi| mi dbang stobs ldan dge bavi gsung phyir du| lho phyogs srin movi mkhas pas phyi ma vdi| gtsug lag rig gnas lnga la blo sbyong bavi| vbyor bavi pantita zhes bya bas bkod| bstan bcos vdi ni gang du gnas dang sbyangs de ni thun mong dngos grub vbyung ngo zhes| klu sgrub gsung bzhin thogs pa med par thog| |"(这是《魔尸成就故事》中"婆罗门之子当国王"的第十三章。以第二殊胜龙树之月光,人君德吉桑布心中的新鲜白莲花绽开。为了获得跟随世间习俗传承的贤者和凡夫之心,迷人的蜜蜂歌声飞上了花蕾之尖。精通成就学而掌握政权者,犹如桦树林似的百叶经卷中走来,使用简短词韵,能把自己的智慧与修饰十万佛典的言语珠联璧合。此作是受人君大力士的善言相劝,由精通南方罗叉之道的后生,曾在五明学寺院修炼的觉日巴班第达辑录的。如龙树所说,该典籍不管在哪里放置或学习,无疑要显出共同成就!)①

我们通过蒙藏文结束语,可以知道:这一故事集的前十三章是由龙树和德吉桑布二人撰写的,后来经一个叫做"人君大力士"(mi dbang stobs ldan)者的提议,一个叫"觉日巴班第达"(vbyor bavi pantita)的人,把后十三章和它汇集在一起。

从上面所做二十六章本的故事梗概看,前十三章末尾有一段结束语,而后十三章末尾没有,所以对它的来龙去脉没有更多的话可细说。

据达木丁苏荣先生说,有一位蒙古文《喜地呼尔》后十三章

---

① "tibetan and mongolian tales of vetala "tomus2,乌兰巴托,1963年,第6页。

本的抄写者,在所写的结束语中用藏文字母的排列组合,巧妙地留下了自己的名字。现在我们把它的蒙古文和藏文分别抄录如下:

"vid uhagan(4) - u ujugur(3) - un door - a acha chidagchi (7) yin gar(2) eyer erguhu ba deger - e inu durben chag - un garudi(4) - yi nisgeju ehe - yin ilchi(3) ber ugtugulugad erheten - u(6) nidu inu ujemjitai gou - a dursutei(1) hubegun eyer segul (4) eche dagagulugad sumun(5) - u nidun(2) deger - e gal(3) - i badaragulugad agula(7) yin hurustu(1) saran(2) - u usun(4) - i urushaju tologai(1) - yin ujugur(3) eyer degegshi tatagchi"。(伏陀学的顶巅,由下而上用能者之手抬起,四季之凤凰飞翔在上面,用母亲温暖的心怀来迎接,让眉清目秀英俊少年跟随,在箭眉上燃起火焰,上天降下的甘露水,使劲用头颅向上顶。"

"rig byed mchog ma sngon du btang | thub dbang dang po mgo la bzhugs | mdav yi gzugs ni dkyil du btsugs | dus kyi chu bos mthav skor te | steng duvang de nyid ches cher gtor | dbang povi rtse mos vphul ba la | gdod ma me chen dbus na vbar | ri yi gzugs can gdan du btings | ro yi dwangs mavang vog tu mnan | sa vdzin chu gter phyi vbab pavi | ming can zhig gis kha vthor ba | bsdus pavi dge legs vphel rgyas shog | |"① (抬起伏陀经,胜权举头顶,箭身在把中,时水绕其周,及时奉厚供,献给最高权,欲火胸中烧,高山尚屹立,洁尸亦下葬,地上水库溢,名损人失散,积德善业昌!)

犹如文字游戏般的这个结尾语,究竟说的是什么?难于猜测。从这里无法获得与《喜地呼尔》后十三章的作者、译者或编

① "tibetan and mongolian tales of vetala "tomus2,乌兰巴托,1963 年,第 10 页。

者相关的信息。

达氏认为，写这段文字的人叫洛桑次仁，是20世纪初生活在蒙古国宝勒干省一带的名僧，有不少著述。他曾汇编二十六章本《喜地呼尔》，并从藏文《子经》中选出《喜地呼尔》的第二十七章即“十三节梯子”。蒙古国社科院出版社以蒙藏两种文字的对照形式，于1963年在乌兰巴托出版。

其实只要读“十三节梯子”的内容，就会发现它与蒙古文《喜地呼尔》大相径庭。如果不是《喜地呼尔》的那三个主要形象——赛因阿木古朗图、喜地呼尔、那卡杂那被人为地设计在这一组故事的开头和结尾，很难把它和《喜地呼尔》联系在一起。

“十三节梯子”讲述的是：印度一个大商主，出门时向自己的两只鸟臣嘱咐说，由耿直鸟管理外务，由鹦鹉治理内部，并吩咐自己太太和女佣严守家规，不许惹是生非。

商主不在期间，当地一富贵可汗举行了十三天的狂欢节。商主太太和女佣不听两只鸟臣的劝阻，擅自参加狂欢节与那富贵可汗邂逅，并约定夜晚在商主家相会。耿直鸟发现这个情况后同鹦鹉商量，要守好家门不让外人进来。耿直鸟上十三节梯子的第一节，劝说太太结交朋友要谨慎，行为要检点。第二天太太和那个可汗见面后，又约夜里相会，被耿直鸟尽收在眼底。鹦鹉锁好门，耿直鸟上第二节梯，讲述了一个故事。随后的故事基本上都是用这种形式讲述的。

我们记得原《喜地呼尔》无论是蒙古文还是藏文本，均没有明确交代赛因汗最终如何不出声，把魔尸一直背到那卡杂那身边的这个细节。然而此处有一说法：魔尸对赛因提出一个类似数学题，即“在十三节梯子的每节上有十三只鸟，每个鸟嘴里含着十三颗米粒，总共有多少米粒？”赛因汗一心想计算出这个数字，一直没有出声，来到了那卡杂那身边——这显然也是一个人

为的设计——试图证明“十三节梯子”就是《喜地呼尔》的结尾。

另外，书中还有一种说法：阿底峡尊者向仲顿巴讲述的《父经》有二十六章，它试图暗示与二十六章《尸语故事》有某种联系。其实“十三节梯子”是仲顿巴的传记，由仲顿巴的两个弟子写，所以也叫《子经》，后由阿底峡把它与《尸语故事》合编在一起。[①] 对这些暗示有待进一步探索。

据藏文《尸语故事》的研究者介绍，它在藏族社会除了口头流传外，还有许多木刻本和手抄本。其中只有青海十三章本标明作者是龙树和德吉桑布。其余的四川德格十六章、甘肃和西藏二十一章，以及青海二十四章本中，都没有标明作者。解放后西藏出版了一本二十一章的，青海出版了一本二十四章的。这两本的故事有些相同，有些基本相同，还有些是不完全相同的。抛开相同和相似的内容，两种本子里可以独立成章的就有三十五个故事，已经大大超出印度的《僵尸鬼故事》二十五则之数。[②]

笔者手头有本青海出版的《尸语故事》，书名叫《说不完的故事》(mi ro rtse sgrung)[③]，除引言(gleng gzhi)外，有二十四章。其目录如下：

1. 六兄弟(spun zla drug)，2. 叫乾赛的人(dran gsal)，3. 木匠贡嘎(shing bzo kun dgav)，4. 金湖和银湖姑娘(gser mo mtsho dang dngul mo mtsho)，5. 吐金和吐绿松石的人(gser g·yu skyug pa)，6. 农夫和暴君(so nam pa dang rgal bo gtum po)，7. 回报恩典(drin lan vjal ba)，8. 兄弟二人(phu nu gnyis)，9. 富人

---

① “tibetan and mongolian tales of vetala ”tomus2，乌兰巴托，1963 年，第 220 页。

② 佟锦华：《藏族文学史》，四川民族出版社，1985 年，第 83 页。

③ 《说不完的故事》《bod rigs kyi dmang khrod gtam rgyud mi ro rtse sgrung》，西宁，青海民族出版社，1963 年。

作贼(phyug pos rku byas pa),10. 穿鸟衣的王子(bya shub rgyal bu),11. 穷孩子与龙女(bu dbul po dang kluvi bu mo),12. 花牛救牧童(vbri khra bos na gzhon bskyabs pa),13. 猪头占卜者(mo ston pag mgo),14. 赛谆姑娘(bu mo gser sgron),15. 玛桑雅如卡叉(ma sang ya ru kha khra),16. 学灵魂转世者(vpho ba grong vjug slob pa),17. 青蛙与公主(sbal ba dang sras mo),18. 不开口的姑娘(kha mi grag bavi bu mo),19. 不说假话的马倌(rdzun mi sma bavi rta rdzi),20. 牧童(phyugs vtsho bavi byis ba),21. 石狮开口(rdovi seng ge kha gdang pa),22. 妖魔三兄弟(bdud po spun gsum),23. 勇敢的姑娘(bu mo snying vdzin),24. 勤奋的三个姑娘(las la brtson pavi bu mo gsum)等。

这是目前能看到的同蒙古文二十六章本《喜地呼尔》关系最密切的一个本子。其中蒙古文第一章与藏文引言,第二章与5,第三章与15,第四章与13,第五章与8,第六章与6,第七章与10,第八章与3,第九章与23,第十一章与14,第十二章与2,第十五章与16,第二十六章与11,共13个故事是相同或基本相同的。这比达木丁苏荣先生曾进行比较和统计的"蒙古文前十三章中有五个完整两个不完整共七章是从藏文翻译的"[①]数目要多得多。蒙古文的第十、第十三、第十四以及第十六到第二十五共13章内容不在藏文《说不完的故事》里,藏文的4、7、9、12、17、18、19、20、21、22、24共11章的内容不在蒙古文《喜地呼尔》之中。

蒙古文《喜地呼尔》中没有的11章内容梗概如次:

第4章:有一国王很富,虽没有继承家产的儿子,但有两个

---

① [蒙古]策·达木丁苏荣等编:《蒙古文学概要》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1982年,第1048页。

聪明美丽的女儿，叫赛毛措和乌毛措，她们的佣女叫辛达茂。一天佣女把赛毛措和乌毛措带到一深水河边玩耍，她使了一个坏招，使姐姐掉入河里淹没。然后她以不敢回家为由，领着妹妹逃到异国他乡。恰好赶上那个国的三位王子正在选妃。王子们向拥挤的姑娘射彩绸箭，按习惯中箭的姑娘被当选。幸运的是三个彩绸箭都落在乌毛措身上。但辛达茂偷梁换柱自己成了王妃，反把乌毛措当佣人使唤。

乌毛措一天放羊到河边，哭诉了怀念父母和姐姐的心声。突然，姐姐从水中浮出来，告诉妹妹自己被辛达茂骗入水，得到龙王相救，并和龙王子结婚的经历。她安慰妹妹，你的苦日子将要结束了。

选辛达茂为妃的三个王子，两个大的莫名其妙地死去，小的又在生病。有一天辛达茂说自己去放一天羊，到野外散散心，让乌毛措照顾生病的王子。乌毛措终于有机会把自己的遭遇以及辛达茂是一个魔女全部告诉了小王子。原来辛达茂骗取王妃之后，施魔法吃掉了两个大王子的心脏。

于是乌毛措和小王子立刻行动，在门口挖了深洞，然后覆盖好，等辛达茂回来，就把她埋葬在里面。计划天衣无缝，一切如愿以偿。王子和乌毛措结为夫妻，开始了幸福生活。

第 7 章：一个农民把家产全部变卖为一头毛驴和两个驮子，然后去他乡谋生。他在路上看见一群孩子折磨一只老鼠，产生怜悯之心，就用一个驮子换回了老鼠。继续走，遇到一群孩子折磨一个猴子，又用另一个驮子换回了猴子。再往前走，发现一群孩子正折磨一个熊崽，他用惟一的家产即毛驴换回熊崽，然后把它们都放生了。

变得一无所有的穷人走到一家门口时，迎面跑来了一个被主人追赶的小偷。小偷把东西塞给穷人，反过来立刻栽赃，向主

人说自己抓住了小偷。受诬陷的穷人被装入皮囊扔进河里。

不知过了多久，穷人被拖到河边。原来是被他放走的老鼠发现救命恩人在水中，便叫来了猴子和熊崽，一起救了他的命。到了深夜，熊崽找来一个发光的卵石给了那穷人。又饥又冷的穷人对着卵石祈祷，希望有个舒适的住处和可口的饭菜，说也怪，一切都实现了。从此，他想要什么，只要向那宝石祈祷，均能如愿。

一天，穷人的一个老朋友来访问，知道他是靠宝石发家致富的，就装出一副可怜相说借用一下宝石。好心的穷人把宝石借给了老朋友。第二天发现自己的房屋和财产全部化为乌有，又变得一贫如洗。知道这一情况的老鼠、猴子和熊崽，经过再次共同努力，终于从那忘恩负义的老朋友手里巧妙地夺回宝石，帮助了它们的救命恩人。

第9章：一个聪明的穷孩子和年迈的母亲在两间破屋里度日。穷孩子平常捡些破铜烂铁换几个钱买吃的，勉强维持生计。他身上留下一枚金币，爱惜如命，不到万不得已不敢用。

他们的邻居是个贪婪的富人，而且还是个可耻的小偷。一天他到穷苦的母子家来做客。聪明的孩子知道来者不善，思索如何对付他。此时母亲在另一间屋里搬动破烂的声音被富人听到了，他好奇地问是什么，孩子说那是母亲数钱的声音，并从那个屋子拿来一枚金币递给他，说这是表示感谢他光临寒舍的一点心意。富人很高兴，临走时向屋里瞟了一眼，屋中确有一个鼓鼓囊囊的袋子，他心想金钱就在那里。母亲不知儿子为何把惟一的金币给了这个贪心的家伙，儿子说有办法把金币要回来。夜深人静的时候，那贪婪的富人偷偷摸摸来到穷人家，正准备把装满破烂的袋子拿走，小伙子出现在他跟前，厉声说：你为什么深更半夜来偷人家的钱财？当场被抓的富人求饶，让他不要声

张。小伙子坚持说要告到政府,富人吓得答应赔偿一千两金子,私了此案。

第12章:一家兄妹俩失去父母,在一富人家干活。一天哥哥去砍柴,走前告诉妹妹,这家有黑、白、黄三种毛色的马,要分别牵到和它们相同颜色的泉里饮水,千万不许相混。然后用一块白石头把泉水口盖严。年小的妹妹在饮马时忘了哥哥的嘱咐,一时间从地下冒出了一个妖魔,它的两片嘴唇上下长,两个乳房搭在肩,浑身是毛。它抓住小女,赶着马就走了。当哥哥回来追赶那妖魔时,妖魔把女孩丢下,把他带走。

妖魔走进一山洞开始吃马肉、喝马血,让男孩子去捡柴。男孩子看见一只獐子。獐子探明男孩子时而哭泣时而发笑的原因后,答应明早来救他。第二天獐子虽然来了,不但没有救出男孩,反而把自己命也送给了妖魔。翌日妖魔又叫男孩去捡柴,他遇见一头花牛,花牛弄清孩子痛苦的原委,答应明早来救他。次日男孩按计划骑着花牛,逃出了妖洞。妖魔快要追到了,男孩赶快折断那妖魔的弓箭和藏放灵魂的针,才脱险了。

一天,花牛对男孩说,你快把我杀了,然后把皮子撑开,把我心脏放在皮子中,把腰子放在皮子边,把毛散发在皮子周围,否则我们都要被妖魔抓获。男孩无奈,照着花牛的话去做了。第二天,他一觉醒来,就发现自己除有了拥有房屋、牲畜和两只狗外,还有一个漂亮的妻子,原来都是由那花牛皮毛和器官变的。

第17章:一对穷夫妻身边无子女,为国王挑水谋生。他们到了老态龙钟的时候,却得了一个青蛙子。青蛙子长大后,坚持从国王的三个姑娘中选一为妻。父母去说亲被回绝了,于是他自己去,以其奇特的哭笑声震撼国王的宫殿,迫使国王答应嫁出小女。小女过门后并不嫌弃青蛙子家贫寒,帮他父母干活。不久这家房屋院落变得一点也不比国王的宫殿逊色。原来青蛙子

是龙子。

小女的两个姐姐知道后非常后悔和嫉妒。她俩利用一次访问妹妹的机会，把妹妹处死，将其尸体埋在门槛下，然后装扮成妹妹和她的佣人，与青蛙子住在一起了。不久，从门槛下长出高大的杏树，树上住着一对美妙的母子鸟。青蛙子从母子鸟的谈话中知道它们才是自己的妻儿，他毫不犹豫地惩处了那两个姐姐，一家人幸福地团聚了。

第18章：一个穷人一个富人和一个官人的孩子结为朋友。远离他们的某地，住着一位年轻美貌的姑娘，从未答应过任何求婚者。三朋友一起发誓，三人中谁要是把她说服，作为妻子，另外两人要分给这对新人一半财产，并做他们的佣人。

官人和富人的孩子先后带着很多权利和财产去求亲，都吃了闭门羹。最后穷人的孩子带着一点糌粑面上路。他在途中遇到一老太婆，可怜她饥饿的样子，就把自己的糌粑面给了她。老太婆看这小伙子比以前遇到的两个小伙子诚实，就把那姑娘的身世讲给了他，并且还鼓励他要有信心去追求。

小伙子走到姑娘家，她依然不理睬。小伙子耐心地说，我们前生有缘，难道你忘了我们曾经化做雌雄二鸟和公母二虎，共同拥有过的美好生活？姑娘回想起了那段生活，他们前生被无知的孩子用水、让凶残的猎人用火毁坏。同病相怜的两个年轻人找到了情投意合的对象，很快结婚了。官人和富人的孩子信守诺言，分给了一半财产，并当起了佣人。

第19章：有甲乙两个富贵人家，势力和财力不分上下。但甲家主人老想从乙家财产中挖出一些占为己有。他知道乙家有一匹名马和从不说假话的牧人，就打算从这里下手。他和乙家主人打赌：倘若一天发现乙家牧人说谎，就没收乙家一半财产，属于甲家拥有；经考验牧人要是不说谎，甲家的一半财产归于乙

家所有。

牧人被派往一个偏僻地方放牧。一天一个美貌动人的女人来到牧人处,帮他做家务,住了很长时间,使牧人感到幸福。有天晚上牧人回来发现那女人病得很重,急得他手足无措。女人说这病难治,他表示只要能治,割掉身上的肉都行。女人说只有吃那名马的肝或许有救。牧人如遭雷劈,跑到名马身边。那名马劝他照她的话去做。名马被杀,女人的病好了,而且不见去向。

甲家主人邀请乙家主人,在酒席上说出牧人杀名马的事。乙家主不信,于是派人去叫牧人来对质。牧人当着众人把事情经过全部讲了,没有半句假话。甲家主人输掉了赌注。

第 20 章:一个穷孩子离乡背井到一个牧主家去放牧,住进了一个破烂的房子。房子里仅有的三个朋友是狗、猫和鹦鹉。每天放牧的报酬是几把糌粑面,他和朋友们分享。有一天穷孩子突然得了重病卧床不起,昏昏沉沉。不知过了多久,他迷迷糊糊听见有说话声,原来是朋友们在谈论他的病。第二天朋友们从羊群里杀了一只黑羊,用其血擦洗主人的身子,又让主人吃了黑羊肝,主人很快康复了。

有一天穷孩子再次听到狗、猫和鹦鹉谈论牧主家孩子的病情,它们说,这孩子的病根在耳朵里,如果把旧蓝布用火烤热,洒点水弄湿后放进耳朵里,同时敲鼓,那病就会立刻痊愈。牧人迅速跑到牧主家,用朋友们的说法去治病,从那孩子耳朵里出来了很多小黑虫,孩子随即康复。牧主为答谢穷孩子之恩,把自己女儿嫁给他,并分给了大量的家产。

第 21 章:一个砍柴为生的人,每天到山上砍柴,休息时常坐在一个石狮子旁,吃饭时也总把一些糌粑面和酥油放进石狮子嘴里。一天狮子突然说,明天你早些拿着一个口袋来,我给你一点东西。砍柴人按时来了,石狮子说,你伸手从我嘴里拿些金子

装进袋里，但是，太阳升起以前必须停手，否则你的手将永远留在我嘴里。砍柴人拿了一些金子，感谢石狮子回家，从此再也不去砍柴了。他买了新房屋和牲畜。邻居们问他是如何发财的，他把经历一五一十地说了。

一个邻居也想发财，照着砍柴人的做法，天天去石狮子旁砍柴，休息时分给它吃的。过了很久，石狮子也答应给他金子。那邻居第二天拿来了一个特大的口袋装金子。快出太阳时，狮子劝他该回去了，但他还想多要一些。没有想到太阳一出，石狮子紧紧地闭嘴，把他手牢牢地夹住了。

第 22 章：村子里住着一家，只有母女二人，据说母亲发话，谁要是知道了女儿的名字，女儿就嫁给谁。三个鬼怪兄弟为了娶得那女儿，先后请求兔子、狐狸和乌鸦去探听她的名字，果然得知了，便把她娶来，让她不停地干活。

一天三兄弟出门时告诉她，只许干活不许休息，更不许打开后门。等它们走了，姑娘好奇地打开后门一看，院里全是人的骨头。其中一个披着人皮衣的干瘦老太婆还活着，她劝姑娘赶快离开这个鬼地方，否则马上要遭殃，并把自己的人皮衣递给她当作护身服，叫她不许轻易脱掉。逃脱魔掌的姑娘，在一望无际的湖水旁边脱了人皮衣，正在洗头的时候，被一个国王家放牧的孩子看见了。经过一番周折，这个姑娘终于和国王结婚，识破了鬼怪三兄弟的阴谋。

第 24 章：贫穷的母子二人以看相算命来维持生活。一天，国王叫那儿子去解说他的梦，看相的儿子望着国王只是笑而不语。于是国王很气愤，惩罚他到西方去取回罗刹王的头发。他和母亲告别上路。

西去路上他先后住在两个老太婆家，分别战胜了夜间突然来袭击的一个巨翅鸟和一个毛茸茸的怪兽。两位老人看他勇

敢,答应返回时把各自的女儿嫁给他。他继续西行,巧妙地混进罗刹王的宫殿,经过英勇较量战胜了罗刹王。罗刹王不但给了他头发,还把一个女儿也嫁给他。

拿到罗刹王头发的小伙子,还随身带来了三个漂亮的女人,使国王非常害怕和嫉妒。国王说,先不管那头发是否罗刹王的,限你一昼夜间修建一个宫殿,否则要处死。着急的小伙子把这个情况告诉了随身带来的三个姑娘,她们说没有问题,宫殿立刻就能建成。原来三个姑娘分别是罗刹女、天女和龙女。

第二天新宫殿屹立在国王宫殿旁。国王说没有园林、花池和飞鸟不行,又限昼夜时间使其完备。三女同心协力,将一个远比国王宫殿好得多的建筑群呈现在众人面前。国王和大臣们欣赏着美妙的建筑,贪心地踏进了花池,结果纷纷落入水中淹死。众人把小伙子抬举为国王,让他的母亲和女人们搬进了新宫殿。小伙子想起曾给国王看梦时呈现的预兆一一兑现时,又暗暗地笑了。

从以上简单比较和内容梗概来看,蒙古文《喜地呼尔》和藏文《说不完的故事》之间相互重叠的部分大都集中在前十三章里。我们认为这是它们的核心,其余的故事大都具有围绕或扩张这些核心故事而重新编制的痕迹。

一个有趣的现象是,我们从流传较广的蒙古民间故事中,能够轻而易举地寻找出与蒙古文《喜地呼尔》后十三章中的某些故事非常相似的东西。比如《鄂尔多斯民间故事》[①] 中的"老两口"、"王子和臣子"、"驴耳可汗"分别与《喜地呼尔》第十七、第十五和第二十二章相同。又如蒙古族家喻户晓的《巴拉根仓的故

① 伊克昭盟蒙古语文办公室编:《鄂尔多斯民间故事》(内部)。

事》[①] 中,就有与《喜地呼尔》第八和第二十三章相同的内容。再如在青海蒙古族中流传的“三枚金币”[②] 的故事,和蒙古国民间传说的“三岁绵羊”[③],分别与《喜地呼尔》第十三和第二十一章相同。

蒙古文《喜地呼尔》中第十和第二十两章的故事,虽然不多见于蒙古民间故事,但它们倒与梵文和藏文民间故事有密切联系。前者的某些情节可以在《苏布喜地》[④] 中找到,而后者的内容很像是对《五卷书》[⑤] 里的一首诗所做的详细注解:“在树林子里狮子和公牛日益亲密的友情,给那个非常贪婪奸诈的豺狼破坏得一干二净。”《喜地呼尔》第十六章的故事与藏文戏剧《苏吉尼玛》的内容相似,据说这个戏剧的原本可能来自印度。

对于藏文《说不完的故事》里那些和蒙古文《喜地呼尔》无涉的章节,未见有人进行过细致的研究。本文不打算逐一说明其来龙去脉,此处只把注意到的一些现象检录,以待日后探究。

藏文《说不完的故事》之 17,在一个蒙古文故事集里以“青蛙子”[⑥] 为题被收录。藏文 11 的某些细节与蒙古文《喜地呼

① 李成文、多吉才郎译:《巴拉根仓的故事》《dpal lha kun bzang gi gtam rgyud》,西宁,青海民族出版社,1982 年。

② 《青海蒙古族民间故事集》,北京,民族出版社,1986 年,第 303 页。另外,该集里的“羊尾孩子”和“猪头占卜者”两则故事与《喜地呼尔》第十二和第四章相同。

③ 《蒙古民间文学精华集》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1984 年。另外,该集里的“七个秃子与一个瘸子”的故事同《喜地呼尔》的第二十三章相似。

④ 《苏布喜地》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1957 年,第 234 页。实际上该故事可能来自《五卷书》,参见汉译本第 43－48 页。

⑤ 季羡林译:《五卷书》北京,人民文学出版社,1981 年,第 4 页。

⑥ 《卫拉特蒙古神话集》,北京,民族出版社,1987 年,第 234 页。另外,在该集中题为“白色宝袋的故事”,实为藏文《说不完的故事》中“穿鸟衣的王子”的一种变体。

尔》第十六章有些相似，它的主要情节却与另外一个民间故事中收录的叫做“布丹宝高的故事”[①] 极为相似。

藏文《尸语故事》除了在蒙古地区民间流传外，其中的有些章节、有些细节或有些母题，通过其他梵文和藏文著作，如《五卷书》、《三十二个木人的故事》[②]、《萨迦格言》[③]、《宝贝修饰经》[④]、《格斯尔汗传》[⑤] 等，或它们的蒙古文和汉文译文，源源不断流入蒙古社会，对蒙古民间文学的发展和丰富起到了不容忽视的作用。

《魔尸故事》是直接以梵文形式传入蒙古的还是间接以藏文形式传入蒙古的？它最初是以较完整的书面形式还是以零散口传形式流传到蒙古的？蒙古人大概从什么时候开始接触这个故事？对于诸如此类的问题，本文除了作一些基本推测之外，尚没有掌握更多能作出确切答复的依据。不过，笔者愿意引用两个例子，对解答上面所提及的问题具有一定参考价值：

1.“那牛儿年。成吉思造与速别额台一个铁车。教袭脱黑脱阿的子忽都等去。对说。他与咱厮杀败。着走出去了。如带

---

① 《肃北蒙古民间故事》，呼和浩特，内蒙古文化出版社，1984年，第1页。

② 《三十二个木人的故事》，内蒙古人民出版社，1958年，第246页。另陈弘法、沈湛华译：《三十二个木头人》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1982年，包括“三十二个木头人”和“魔尸”两部分内容。该译文内容同蒙古地区流传最广的两本有较大出入。

③ 《苏布喜地》注释文，第161页有“一个婆罗门战胜众敌”的故事，其中至少有四个情节与《说不完的故事》第9章有密切联系。另外，《苏布喜地》第234页上“织布人的妻子和理发员的妻子”与《说不完的故事》第10章也有关。

④ [蒙古]策·达木丁苏荣编：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959年，其中第五十八篇讲述的第17、23、24故事，分别与《喜地呼尔》的第十三、第二和第十五章有关。另外，该书第五十一篇很像是《喜地呼尔》第五章的扩展文。

⑤ 《格斯尔的故事》，呼和浩特，内蒙古人民出版，1955年。

套竿的野马。中箭的鹿一般。有翅飞上天呵。你做海青拿下来。似鼠钻入地呵。你做铁锹掘出来。如鱼走入海呵。你做网捞出来。”①

2.“……又族灭了塔塔儿时。有哈儿吉勒失剌逃出。无吃的。却回来母亲的家内。他说是寻衣食的。母亲说既是寻衣食的时。那里坐。就于西边门后坐间。有拖雷方五岁。入门来却出去。被哈儿吉勒肘下夹出。用手抽刀。母亲叫着说。坏了儿子。时勃罗兀勒妻阿勒塔泥。正在东边坐着。随即走出将那人头发拿住。又将那抽刀的手扯着。连刀落了。此时北边有者歹。者勒篾二人杀牛。听得阿勒塔泥叫。二人将刀斧就那里将那人杀了。后阿勒塔泥。者歹者勒篾三个争头功。者歹者勒篾说。若不是俺来得疾。你一个妇人。怎奈他何。拖雷已被他害了。阿勒塔泥说。你每不听得我声音呵。你每如何来。又不是我拿住他头发。扯落他刀子时。比及你来呵。拖雷已被他害了。这般论来。阿勒塔泥得了头功。”②

在前一例中，当你追我赶，到达最紧迫时刻，被追赶者每每化身一变的一刹那，追赶者也随即变化，如此循环往复，最终一定战胜对方。这种“变换术”，在《说不完的故事》引言里就出现过。而后一例中那种逆境里共同奋战，获得胜利后“争夺战功”、“六亲不认”的情节，同样在《说不完的故事》第一章里出现过。这些现象绝非偶然。

笔者通过对自己手头蒙古文《喜地呼尔》二十六章本和藏文

---

① 额尔登泰 乌云达赉：《蒙古秘史校勘本》，呼和浩特，内蒙古人民出版，1980 年，第 1008 页。

② 额尔登泰 乌云达赉：《蒙古秘史校勘本》，呼和浩特，内蒙古人民出版，1980 年，第 1019 页。

《说不完的故事》二十四章本进行比较,并加前人的研究成果进行综合考虑,得到以下认识:首先可以肯定它们的同源在印度。其次推断它们的雏形可能是由十三章构成,其作者或整理者与龙树有关。再次书本的形成,梵文早于藏文,藏文早于蒙古文,换句话说,蒙古文译自藏文,而藏文译自梵文。最后还应记住,这个故事在藏区和蒙古地区流传过程中,吸收了不少当地的多源头的民间故事。所以,越是到后来整理的版本,与早期版本之间的出入就越发显而易见了。

蒙藏《格萨(斯)尔》的比较

流传在蒙古族和藏族人民中间的《格萨(斯)尔王传》(下面说到蒙古文时简称《格斯尔》,说到藏文和二者统称时简称《格萨尔》)这部宏伟的英雄史诗,早已引起国内外学术界的极大关注,逐渐形成了一个专门研究课题。然而,由于种种原因,涉及它的很多问题,迄今为止尚未得到圆满解决。

蒙藏格萨尔的关系究竟如何,众说纷纭,莫衷一是。要弄清它,必须把二者进行认真的比较,这显然是一个艰巨的工作。正因为如此,有学者曾说,“总之,断定蒙古格斯尔和西藏格萨尔的关系是将来的事。”[①] 这句话在当时是对的。但是如今情况发生了根本变化,我们认为辨别蒙藏格萨尔关系的时机和条件基本具备。现在人们可以看到两种文字的各种文本,不同文本又陆续被翻译成汉文和其他文字,这对蒙藏格萨尔的比较研究提供了诸多方便。

笔者阅读了蒙藏格萨尔的数十种不同版本,发现以北京木刻版为代表的蒙古文格斯尔与藏文贵德手抄本为首的几种分章本格萨尔之间的关系非常密切,因此,把二者的比较尽量限制在它们之间,就能大致勾勒出它们的关系。

---

① 霍莫诺夫:《布里亚特英雄史诗“格斯尔”(埃黑利特——布拉嘎特)一书的序言》,《民族文学译丛》第一集,141页。

一、内容比较

蒙古文格斯尔的第一章，讲的是格斯尔幼年时期的经历，大体上由以下几个阶段组成：

1. 布而汗(佛陀)命令胡日穆斯塔(帝释天)派其二儿子降到人间去为民除害。

2. 下界一片混乱。在一次众人聚会上有一位叫唐布的人预言，天子不久将来到人间，奇怪的是一只神鸟光临。

3. 在那个混乱的地方曾有图萨、通萨尔、灵格三国，神鸟盘旋其上，选择降落的地方。不久通萨尔诺颜桑伦的妻子生下了一个奇特的男孩。

4. 桑伦的儿子叫珠儒，有非凡的表现。他战胜了化做乌鸦、田鼠的妖魔鬼怪，还挫败自己伯父即桑伦之兄超同的诡计，夺取了达萨乞人的财宝。

5. 珠儒长大后先后娶阿尔伦高娃、茹格慕高娃和阿珠莫尔跟等三个妻子。

这些内容占全书的三分之一篇幅。

藏文贵德版[①] 是一个分章本，其主人公幼年时期的经历与蒙古文格斯尔中的珠儒相似。它的第一章反映格萨尔在天国的情形，第二章投身人间，第三章纳妃称王。贵德本虽然用三章的篇幅来反映了主人公的幼年活动，但是它的整个内容中缺少了蒙古文第一章里2、4的内容，而5的内容也只被描述了一部分。

蒙古文《格斯尔》众多版本中，格斯尔诞生及其幼年时期的奇特表现，即北京版第一章，除了"咱雅格斯尔"把它拆卸成几个

---

① 王沂暖、华甲翻译：《贵德版》，甘肃人民出版社排印本，1981年。藏文手抄本影印件收藏在北京图书馆。

章节之外，其余版本均为一章。

藏文《格萨尔》中格萨尔诞生故事在分章和分部本里都能找到。但具体情况不尽相同。拉达克格萨尔[①] 分章本里主人公的诞生经过是由两部分组成的。这个故事的分部本（无论刻本还是抄本）至少有五种，其中德格版格萨尔[②] 已经出版，详细交代了格萨尔祖先的状况：

据说格萨尔是穆部东氏后裔，属于岭国大中小三部中的小部。格萨尔诞生前，岭国由查尔跟掌管。一次，岭国与近邻高阁国发生征战，查尔跟的儿子阵亡。不久桑伦的儿子扎擦从汉地返回岭国，立刻决定向高阁国讨还血债。超同害怕扎擦一旦战胜势力壮大，岭国控制权将落入他的手，于是悄悄把内部情况泄露给高阁国，使他们逃脱了一场灾难。

高阁国的一位女子叫高格萨，被岭国俘虏，查尔跟把她送给弟弟桑伦。而桑伦的妻子盛怒之下把他们赶出家门。桑伦和高格萨只好流浪在外，自谋生计，不久生一子，起名推巴噶。孩子刚落地便叫嚷说"我要占领南赡布洲"，人们称他角如。超同把这个侄子当作眼中钉肉中刺，认为他迟早是个祸根，想把他乘早除掉，曾派人去谋杀。但是，角如预料到他的诡计，揭穿了他的阴谋。

角如离开母亲单独闯荡期间先后杀死牛鬼马怪、烧掉罗刹、鞭笞野鼠，帮助拉达克商人从阿钦霍尔人手中重新夺回了他们被掠夺的财产。还降伏了汉地奸商。有一次岭国境内普遍下大雪，牲畜断了饲料。惟独在角如居住的地方没有冰雪，一片春意

① 弗兰克编著，彭公侯译：《拉达克本》，又称《蛮三国本末》，译文见《康藏研究月刊》1947－1948年(4－16)期。

② 《德格版》即《格萨尔诞生》，藏文，成都，四川民族出版社，1980年。

盎然的景象。扎擦前往角如处借用牧场,并邀请他到岭国去做客。

这个分部本所谈到的战俘高格萨,便是蒙古文《格斯尔》中提到的侯巴颜的女儿阿木尔吉勒。她们的遭遇,以及她们所生下的孩子都是一样的。分部本中讲到的桑伦、超同、查尔跟等人在蒙古文《格斯尔》里都能对号入座。

我们了解的藏文《格萨尔》分部本和分章本的主人公诞生篇,从内容而言,都没有超越蒙古文《格斯尔》相同篇章的内容,但是从篇幅上说,分部本则远远超出蒙古文《格斯尔》。这是因为藏文把主人公成长过程中的每段经历、每个细节尽量扩充为一个独立的章节,或编排成一个分部本。譬如蒙古文《格斯尔》第一章的1、2在贵德版里都成一章;而该2在另一篇里扩充成为一个分部本——《诞生》;4在藏文里又成一个分部本——《夺取大食财产》;5在贵德版里也只是一个章节而已,然而,我们发现另一篇分部本《赛马成王》实际上就是这个章节的扩充。

目前,我们对青海土族中流传的格萨尔并不十分了解,但是,可以肯定这部史诗过去和现在在他们中间的确有不同程度的流传。本世纪40年代,一位德国学者从土族艺人那里记录了用土族语言说唱的《格萨里(尔)》。土族学者李克郁、李由楼、熙园林等反映,土族有专门说唱格萨里(尔)的艺人。他们的表演形式与蒙藏民间艺人之间的最大区别在于,后者都用各自的语言说唱到底,然而土族艺人则把故事里的唱词以藏语演唱,把其他衔接词或解说部分以土族语言完成。

下面对他们的另一个材料做一简介,同时与蒙藏《格萨尔》稍做比较。

《青海民族民间文学资料》(土族文学专集)中汇编的《格萨里》[1],是个叙事诗,它是《格萨尔》的另一个变体。全诗不分段落,但是从其内容可判断,是由四个部分组成的小型分章本。这个在操持藏语和蒙语两种不同语言文化氛围的夹缝里流传的《格萨里》,无论与《格萨尔》还是《格斯尔》均有千丝万缕的联系,请看内容梗概:

超同家住在茶窝朗地方,他手下有个妖精叫乌得。那时天下大乱,民不聊生。天上的查尔跟神求不当拉千神,从他四个儿子中派一名前往凡界,治理天下,把百姓从苦海中解救出来。于是不当拉千神的儿子尕尔马顿下降到茶窝朗地方,投胎于马尕扎,诞生便取名格萨里。

超同认为这个孩子非同一般,预感他成长后会成为自己的对手,于是想赶紧除掉后患。他派乌得去了却。乌得让自己的精灵化做乌鸦、苍狼、黄牛,去格萨里身边,准备见机下手,但是它们反被格萨里处死。超同知道这个情况后吓得毛骨悚然。

这是第一章的内容。此处出场的人物名称与蒙藏《格萨尔》不同,甚至个别人的地位都发生了变化,但是故事的基本框架与主要情节的相似性是一目了然的。

《格萨里》第二章,是讲他娶亲的故事。一天,格萨里到野外采集果实,无意中遇到了桑斯加的三个女儿,他用智谋娶其中的一少女桑加为妻子,但桑斯加嫌他穷,不愿把女而嫁给他。他借机召集当地显贵子弟,并宣布赛马的优胜者可与桑加组成合法夫妻。格萨里没有马,只好骑着毛驴参加了比赛,但获取了优胜者的桂冠。桑斯加不愿实施诺言,又设了一个比赛,但是优胜者还是格萨里,这次只好把女儿嫁给了他。与这一章内容相似的

---

① 《格萨里》,请看《青海民族民间文学资料》(土族文学专集),第 68－114 页。

故事只有在藏文《格萨尔》中才能看到。

《格萨里》的第三章，说的是主人公到曼加布城降伏那里的国王曼牙岱的故事。同时还讲述了一段有趣的故事：格萨里射掉曼加布上空的七个太阳中的六个，为民解除了难以忍受的酷热和干旱，但是却得罪了曼牙岱王，被捕入狱，受尽了各种刑罚。不屈的格萨里最终战胜了曼牙岱。这个故事的基本框架与蒙古文《格斯尔》第三章，藏文《格萨尔》的分部本《甲岭》相似。只是那射太阳的情节尚未发现于蒙藏文本之中。

《格萨里》的第四章，说得是格萨里的妻子桑加被妖魔乌得强占，格萨里得到这个消息之后马上追赶妖魔，把妻子重新夺回来。这个故事主人公实际上就是《格斯尔》中救图孟吉尔嘎勒、《格萨尔》中救绷杰的另一种变体。只是女主人公的称谓和某些故事细节有了变化。

总之，《格萨里》有别于蒙藏《格萨尔》的主要特征不在其内容，而在于人物及其活动地点的称呼。

如果把蒙古文《格斯尔》的第一章和藏文贵德版、拉达克本进行比较，就会发现，格斯尔的诞生以及童年经历，同贵德版前两章非常接近，而格斯尔娶亲的故事则又与拉达克本第三章非常接近。

蒙古文《格斯尔》第二章，是格斯尔打死一座山一样的斑斓虎的故事，在以上提到的藏文《格萨尔》几种分章本里都没有这一内容。但还不能由此下结论给予否定。其他的一些藏文版《格萨尔》中不止一次提到与斑斓虎有关的情节。[1] 另外，藏文《门岭之战》就说到超同有一次遇见一只老虎，吓得他不知所措赶紧爬树，等待来人救命。内容虽与我们熟悉的蒙古文本不同，

[1] 青海民族学院中文系编：《藏族文学史简编》，西宁，1960 年。

但还是有些相似处,不能不给予关注。

《娶汉王固么之公主》是蒙古文《格斯尔》的第三章,它在贵德版里没有,而拉达克本里有。藏文故事的情节与蒙古文的基本一致。蒙古文讲的是汉地派人去邀请格斯尔,应邀来汉地的格斯尔处处惹汉王发怒,被关进监狱,受了各种虐待,但是他用自己的智慧和魔法一一战胜。汉王发现格斯尔与众不同的能耐,为了利用他,把女儿嫁给了他。这是本故事的主干,与藏文大致相同。

至于在它的分支上,也有些不同之处。譬如蒙古文说,汉王是因为失去他心爱的皇后而极度悲伤,才蛮横地下令,让举国上下与他一起哀悼。他规定人人哭丧不许停止,还强调站着的人不许坐下,坐着的人不许站起来,搞得全国不得安宁。于是大臣们商量,认为只有格斯尔才能设法阻止汉王这一极端行为,便派七个秃头匠人去邀请格斯尔速到汉地。

这个情节在拉达克本中有所不同的地方在于,不是汉王失去皇后,而是他本人在长期生病不能痊愈的情况下,派神鸟向格萨尔求救。前者派去的是七个人,后者却是一个神鸟。后者继续讲述,经格萨尔调理,汉王病情好转。在此期间格萨尔和汉王的公主相爱,形影不离,因而又激怒了汉王,他下令捉拿格萨尔,并施加重刑。

蒙古文讲述捉拿格斯尔使他入狱受刑的原因,不是他与公主的关系,而是他把成天抱着皇后尸体痛哭的汉王怀中的尸体调换成狗尸,激怒了汉王。故事结局,狱中的格萨尔用各种方法对付那些莫名其妙的刑罚,反而引起汉王的恐慌,不得已,就允诺把公主许配给他。这一点,与藏文的说法出入不大。

《汉岭之战》或称《岭与中华》的分部本,在贵德和昌都地区广为流传。它们当中与蒙古文《格斯尔》第三章比较接近的是昌

都地区流传的故事，又叫“岭国王英雄顿珠传——焚烧中华皇后尸体”。此处简单地讲一下它们的明显出入：

中华皇帝鲁杰娶龙王之女尼玛赤杰为皇后，生了一个女儿。该地巫师和护法神私下谈论这个女孩肯定是罗刹女，若不除掉，将引起天下大乱云云。当这女孩知道自己母亲是罗刹之后，立刻派人给格萨尔送了消息，欲求得到他的帮助。这些内容在蒙古文中没有。

格萨尔决定前往中华，但是事先决定派超同探路。超同虽然答应了，但又害怕中华严密的法规限制他的行为，就以生病为借口退缩。格萨尔亲自长途跋涉走进中华边界，遇见欢迎的人群。迎接的人群为了试探他的真本事，特意安排了比魔法、赛马、摔跤、挤奶、射箭等竞技活动，这些内容也是蒙古文所没有的。

若去掉上述情节，蒙古文《格斯尔》第三章就和昌都本基本一致了。换句话说，与蒙古文这一章相应的内容，从昌都和贵德本中均能找得到。

蒙古文《格斯尔》第四章，讲述了格斯尔从蟒古思身边解救他妻子阿茹鲁高娃的故事。这个故事在贵德版和拉达克本里都有。

在藏区流传较广的这个故事，也曾以多种手抄本形式流布在民间，仅北京民族宫图书馆珍藏的不同纸张、不同章节、不同字体的手抄本至少有五个。该故事在蒙古民间同样广为流传。我们在内蒙和青海进行田野调查期间就发现了这一点。比如青海海西州的蒙古族民间艺人、“格斯尔齐”乌泽尔和苏和二人说唱和讲述的有关格斯尔和其他的民间故事中，多次出现了这个故事的主要情节。生活在额济纳旗的吉雅图老人所讲的短篇史诗《夏吉盖汗》里也说到了它的某些情节。

有趣的是他们讲述的故事，地方色彩和民族特色极为明显。例如在《格萨尔》中，绷杰协助格萨尔，在妖魔鲁赞王脚下撒了一把豆子，使他滑倒，让格萨尔乘机砍死鲁赞。然而在蒙古文里，图孟吉尔嘎楞帮助格斯尔，在十二头蟒古思脚下洒了一把羊粪，使蟒古思滑倒。不同的描述分别反映了前者与农业生活、后者与牧业生活靠近的情形。

抢走绷杰的蟒古思，之所以狡诈可畏，与它那各种变幻莫测的精灵作怪有关。这一点，蒙藏文本所强调和描述的一样。但是，当那些精灵脱离蟒古思的躯体藏到其他地方的时候，两者的区别就显现了。蒙古文中蟒古思的精灵往往变幻成顶针之类的细微东西，藏到公牛、母鹿的肚子里，或变成小虫子，钻进妇女珍藏装饰品的罐子里躲起来。它们一般是在蟒古思睡眠之后顺其鼻孔出来，游历于人间或畜群之中，若不识破并消灭它们，蟒古思便不会彻底死亡。藏文里妖魔的精灵也常常变幻成海水、树木、野牛。要除掉它们，必备头盖骨里的水、金斧头、玛瑙箭之类特殊武器，否则无法铲除妖魔。妖魔姐妹也有她们各自的精灵，如贵德版说鲁赞姐姐的精灵为神瓶中的马蜂，其妹妹的精灵则是玉色的蛇，杀死它们之前，无法战胜那姐妹俩。

《格萨里》中，也有一次说到蟒古思的精灵，那是熟睡的蟒古思胸口闪闪发光的火球。格萨里射中并破碎了那个火球之后，蟒古思无力反抗了，于是才把它的头砍掉。意外的是掉下的脑袋里又跳出来一个癞蛤蟆，接着其肚子里跑出来一只老鼠，老鼠肚子里落下蛇胆，蛇胆冒出黑烟，黑烟消失，蟒古思的死尸才化为乌有。

蒙古文《阿拜格斯尔可温》（布里雅特本）也有类似的描述，说蟒古思的精灵一般是隐藏在公牛或种马脑袋里的，砍掉它们的脑袋治不死蟒古思，因为它的主要精灵藏在大姐的石头箱子

里,这石头箱子里有银匣,银匣里有金匣,金匣里有12只土蜂和12只鹌鹑,杀了它们才能降伏蟒古思。《夏吉盖汗》里所说的蟒古思精灵为柳树、麻雀和石头之类东西。

当格斯尔从十二头蟒古思身边解救了图孟吉尔嘎楞(也称阿茹鲁高娃、绷杰),胜利返回时,这个得救的女人出于私心,为了不让格斯尔回到他另一个爱妻茹格慕高娃身边,就给他喝了迷魂药,于是格斯尔忘记家乡和妻儿,几乎变成了昏庸的人。这一情节蒙藏文本都有。

如果说在蒙藏文本里整个这一章的核心内容是一致的话,那么其枝叶上的差别却是突出的。就以发生蟒古思抢走格斯尔妻子这件事情的起因为例,蒙古文强调的是超同众叛亲离,向蟒古思通风报信。而藏文是鲁赞趁格萨尔不在家,采取突然袭击,抢走绷杰,似与超同无涉。

格萨尔降伏北地妖魔之后,在回家的途中吃了绷杰的迷魂药,丧失了记忆,忘掉父母,忘掉三十个勇士以及爱妻珠毛,也忘掉了回家团聚和欢庆胜利的愿望。正当此时,赛莱河的三帐王向岭国突然袭击,杀死众将领,掠夺大量财产,最后得到超同的帮助抢走了珠毛。这是藏文《格萨尔霍岭大战》上卷的主要内容。

珠毛虽然向格萨尔多次发送了遭受不幸的消息,但是处于昏昏沉沉状态的格萨尔根本不知道在后方究竟发生了什么。后来天母派人唤醒他,使他重新恢复了往日的英姿。他返回惨遭蹂躏的岭国,寻找父母,了解赛莱河入侵的经过,谴责超同,然后组织人马向霍尔国进军。他用幻化之术,独自闯入三帐王的宫殿,巧妙地消灭了三帐王,救出爱妻珠毛,凯旋而归。这是《格萨尔霍岭大战》下卷的内容概要。

藏文个别分章本,把这两卷本的内容言简意赅地合并成单

独一章，贵德版便是如此。蒙古文本里既没有像贵德版那样的简略形式，又没有像上面叙述的那种拆散成上下卷的详细记载。正因为如此，对蒙藏格萨尔进行详细比较的学者策达木丁苏荣曾指出："也许在北京传说的第一章和第五章里采用了西藏《格萨尔传》传说中的情节……"[①]，他的看法是对的。

藏族读者和学者认为《霍岭大战》是整个《格萨尔传》中最为核心和最精彩的篇章。它在蒙古文《格斯尔故事》里成为第五章，也是极为精彩的部分，但篇幅远不及藏文《霍岭大战》。不过，蒙古读者和研究人员可以从一本叫《查姆岭森钦那木特》的译本（下面称为《查姆岭》）里领略到藏文《霍岭大战》上卷的全部内容。至于下卷的内容，因为没有相应的蒙译本而无法详细了解，这是个遗憾。

蒙古文本第五章基本上也反映了《霍岭大战》下卷的一些关键性内容，只是非常简捷而已。所谓简捷是因为将那些详细而反复描述有关人物名称、姓氏、家史、坐骑、武器的冗长文字统统砍去。其中人物之间对话缩短的尤为明显。例如：蒙古文《格斯尔》在描述白帐王派往人间寻找美女的乌鸦时说："乌鸦一去三年不见归，第四年返回，它经过黑帐汗、黄帐汗来到白帐汗住处，盘旋在空中把话讲……"[②]《查姆岭》写到这一情形时是："那只多事的老乌鸦飞到了她的宝帐跟前，对珠毛上下左右打量了一番，唱到……"[③] 下面是唱词，乌鸦介绍自己的姓名和任务，还要赞美其主霍尔三帐王，夸奖霍尔大臣辛巴，劝珠毛赴霍尔有那

① ［蒙古］策·达木丁苏荣：《"格萨尔"的历史根源》，青海民间文学研究会编印的《格萨尔王传奇资料》本，第59页。

② 《格斯尔的故事》（上册），内蒙古人民出版社，1955年，第173、页。

③ 《查姆岭森钦那木特》，乌兰巴托印影本，1959年，第11页。

些好处等等。接着,珠毛还把自己姓名年龄一一通报,并咒骂乌鸦,向它抛撒炉灰驱赶,不慎把中指的戒指也与炉灰一起扔出去,乌鸦把它拣回,告诉白帐王,说这是珠毛愿意和你见面的信物云云。

又如《霍岭大战》[①] 上册第七、八章,说的是被霍尔兵捉拿的超同,经不住诱惑很快弃械投降,回到岭军,用阴谋手段欺骗纪奔的幼子南穷领兵出战。接着在第九章里叙述了远征北方妖魔的格萨尔,途中为南穷当媒,邀请达格萨姑娘前往岭国完婚。姑娘听从格萨尔的话奔赴岭国,路上遇到出征的扎察、超同和南穷。她劝那些岭国勇士不必与霍尔开战,尤其对南穷说,出战必吉少凶多。南穷听了这个美女的话,犹豫是否继续前进时,超同用恶言相激,使血气方刚的南穷一怒之下冲向敌军,结果中了陷阱丧了年轻的性命。

这里占用三章的内容,在蒙古文本里只用几句话一带而过,说:"南穷止住老父,决定自己上阵,他骑上马佩带剑穿好了盔甲。未婚妻门域地方的孟固斤高娃姑娘对南穷说,请不要以为我多事,我做了一个噩梦,你不必去。南穷觉得应该听她的话,正在此时,超同过来说,好汉哪能听妇道人的话贪生怕死?胆小的人可耻啊,我超同在十五岁上就已不怕死了。听了这些,南穷就冲了上去,妻子看着他的背影悄悄地哭泣。"[②]

蒙古文《格斯尔》第七章讲的是格斯尔从地狱救出母亲的故事。这个故事在藏文分章本里没有发现,但在分部本中具有类似母体的故事至少有两种,一是格萨尔从地狱救母亲,另一是格萨尔从地狱救妻子。无论是救母还是救妻,二者的结构以及所

---

① 《霍岭之战》,藏文铅印本,青海人民出版社,1962 年,第 386 - 455 页。

② 《格斯尔的故事》(上册),内蒙古人民出版社,1955 年,第 202 - 203 页。

讲述的内容大致上是一样的，只是把故事的角色——女主人公替换了而已。

藏文在篇幅上大大超过蒙古文的这两个本子，但如果不算开头和结尾的那些不同文字的背景交代，所包含的核心几乎没有多出蒙古文所讲述的基本故事，而且也没有本质上的差别。

试做简单比较：蒙古文《格斯尔》说，当他被欺骗成毛驴，干笨重活，深受折磨的时候，他的母亲故去，其灵魂堕入阴间。藏文救母本说，格萨尔赴印度修法期间，其母亲堕入地狱。而救妻本说，格萨尔妻子阿达拉姆下地狱的事发生在他去汉地之后。蒙古文《格斯尔》的结尾，格斯尔从地狱救出母亲，然后把她的灵魂送到天界，使其变为神仙。藏文救妻本说，格萨尔从地狱救出阿达拉姆之后，把她带到西方极乐世界去了。救母本则说，格萨尔从地狱救出母亲，返回岭国的过程中，后方发生了很多变化，如父亲僧伦、总官家纪奔、爱妻珠毛相继离开人间，他的坐骑、武器、乃至他本人也告别尘世。他的勇士中有的上天有的下地，有的随他有的离他赴印度……这些收尾的叙述是蒙古文中看不到的。

蒙古文木刻本《格斯尔》讲完救母篇后，在结尾留下的文字是："他们回到了水草丰美的地方，修建了金刚寺院，返回以如意宝、无缝黑炭等无数珍宝修建的城郭，过上了幸福美满的生活。大恩大德的格斯尔可汗消灭了十方十害，降伏了所有的敌人，使一切众生获得了幸福。"① 可见此刻格斯尔还健在，所以后面还有故事发生。藏文《格萨尔》的救母篇后至少还有《安定三界》②的篇章。不少学者认为这才是《格萨尔》的结束篇。连它们的余

① 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955 年，第 312 页。

② 徐国琼：《史诗"格萨尔"的作者与整理者》，原载《西藏研究》1984 年 1 期。

音也有如此相似之处。

以上介绍的蒙古文《格斯尔》共七章,曾以北京木刻本流行,所以习惯叫它为北京版《格斯尔》。第八章以后的故事有五章。从北京隆福寺旁的旧书摊上发现的手抄本最有名,后来内蒙古人民出版社把它们分为上下册,用铅印出版,所以也有“十三章本格斯尔”的习惯叫法。这两种本虽然按照前后章节的顺序能够衔接,但是故事发展比较特殊,越到后面,其特殊越发明显。实际上,下册之首篇即第八章的内容,与上册最后一篇即第七章的内容根本不能衔接,按故事发展的因果关系来看,第八章应当接在第五章后面才合理。蒙古文文本中的确有这样连接的,“诺木其哈屯本”就是一例。总之,下册所讲述的故事,按每一个章节反映的完整内容而言,几乎没有与藏文《格萨尔》中的分部本和分章本相同的,因此,也就没有必要继续做内容上的比较。

二、人物比较

蒙藏《格萨尔》的主人公周围,有担负各种责任的人物,对于他们之间发生的错综复杂的关系做一番考察,有助于弄清两种史诗的关系。前人虽然对其中持有相同名称者给予了一定关注,但是没有进行详细比较,本文试图作些补充。

1. 格萨尔(ge sar)

对“ge sar”这个词的来龙去脉,人们的意见尚未统一,持印度语、藏语、蒙语等不同观点者不乏其人。当然也有个别学者认为该词是从古罗马大帝恺撒的名称演变而来的。这里我们不想费很多时间和精力去追究它的词源,弄清其含义。但有一点是非常明确的,即蒙藏两个民族共同拥有的一个英雄,其名字语音相同。

有趣的是两个民族的人们对该主人公在不同场合采用不断

变更的其他称谓，这一点上也完全相似。比如藏文说他小名为“流鼻涕的角如”，蒙古文说他叫“尼苏海（常流鼻涕的）角如”，音同；前者说格萨尔在天界时叫“顿珠（don grub，成就）”，后者说格斯尔在天界时叫“Uyile butugegchi，业成”，二者叫法不同意思却一样。蒙古文有时也叫“格斯尔萨日布东入布”[①]，其中的“东入布”与藏文“顿珠”又是一回事。还有，蒙古文《查姆岭》本第一章里称格斯尔为“塔哈拜塔拉木”[②]，这个词究竟有什么意思？从蒙古文无法得到回答。然而藏文贵德版中称为“塔拜达朗（dgra bavi dar glang，镇压者）”，这样，同音词的意思也搞清楚了。除此之外，格萨尔在与敌人周旋时采用的化名也都一样。譬如在藏文《霍岭大战》下册中，格萨尔装扮成乞丐，化名为“唐尼德”；在蒙古文《格斯尔夺取赛莱河三帐汗政权》里，格斯尔也装扮成乞丐，化名“敖勒扎拜”（《布里亚特格斯尔》里叫“敖勒扎盖罕”），实际上后者是前者的意译——从野外草滩找到的孩子。从这些名称看，蒙藏格萨尔的关系究竟有多密切，是可想而知的。

2. 僧伦（seng blon）

这是格斯尔人间父亲的名字。蒙藏文文本的叫法一致。这个名字表示什么意思，蒙古文无法解答，然而藏文可以解释为“狮臣”，这种说法至少在字面上是讲得通的。蒙古文《查姆岭》中有如下记述：“格斯尔的亲生父亲叫乌仗巴德玛大师……格斯尔从人间得到的姓氏为狮臣，当他与对手拼杀时，由他天上的姐妹来相助。”[③] 这里明确说的狮臣氏，实际上就是藏文“僧伦”的

---

① 《格斯尔的故事》（上册），内蒙古人民出版社，1955 年，第 8 页。
② 《查姆岭森钦那木特》，乌兰巴托印影本，1959 年，第 9 页。
③ 《查姆岭森钦那木特》，乌兰巴托印影本，1959 年，第 14 页。

意译。

对格斯尔的父亲，藏文还有"桑当惹纪"、蒙古文有桑萨盖等叫法，但不太普遍。不过这个名称总和"狮子"有某种联系，它使人们重新记起格斯尔名字前的冠词"世界雄狮"或"赡布洲雄狮"(vjam gling seng chen)。

3. **查尔跟**(khra rgan)

策达木丁苏荣认为这是个藏语名称，意指老鹰。查尔根不是名而是姓。[①] 藏文文本经常称他为"纪奔绒萨查尔跟"，前面的一组冠词"纪奔"是藏文，意思为总管、首领。另外一组冠词"绒萨"是他的姓氏或出生地点的标志。

查尔跟在蒙藏《格萨尔》里的角色都是德高望重的老者，无论在前线或在后方经常给岭国战士和百姓出谋策划，起着举足轻重的作用，这些方面是一致的。他对自己有这样的说明："我这个老头是唐古特国之塔坎老人……壮年时没有想到暮年要干的事情，如今叫我绒萨查尔跟。我是由娶自绒巴国的媳妇生下的……因为我如果有吃的，就想和大家分享，遇到和敌人作战，我就为国为民忧虑，故此众人就叫惯我为纪奔。"[②] 蒙古文中虽然没有说明他家世所在的地方，但他以年迈老翁的身份要求出征或狩猎的情形，可以与藏文的纪奔自然联系在一起。布里雅特《阿拜格斯尔可温》[③] 把他叫做希日嘎勒，与蒙藏文的称呼相去不远。

---

① [蒙古]策·达木丁苏荣《关于"格萨尔"研究的一些问题》，《民族文学译丛》第一集，27页。

② 《查姆岭森钦那木特》，乌兰巴托印影本，1959年，第19页。

③ 布利亚特蒙古英雄史诗《阿拜·格斯尔》，内蒙古人民出版社，1982年，该书常把人名 chergen 称为 shirgal \ chargal；把 sanglon 称作 changlang；把 chotong 称为 jotong ；又把 rugmu 称为 uramai，多不统一。

4. **超同**(hkro thung)

蒙古文有时叫陶同或赵同,[①] 这与蒙古人对藏文名称的不同叫法有关。一般情况下藏文字母“嘎、卡”等,有下加字“惹”时发生音变,读舌面前音,发出类似“扎、查”的音。蒙古人常把这两个音读成“塔”或“扎”。藏文查尔跟和超同,两个名字的基字都是“卡”,有了下加字“惹”,再加元音“纳饶”的念“超”,不加元音的念“查”。蒙古文还有“查”、“扎”音交替,“塔”、“达”音交替现象的存在,所以,叫超同为赵同或陶同都不奇怪。

对于超同的名字,藏文解释为易怒、粗暴、心胸狭窄。的确,他是一个胆小怕事但却变化无常的人,他还是个贪图权利和美色之徒。对于他查尔跟曾有两段评论,说:“超同这个人是摧残岭国祖先却木皮勒所建立的宝贝金塔的短把斧子,残害如同虎豹一般英雄兄弟的短尾巴狐狸”[②],“超同脾性怪僻,在十二部族里闻名,在兄弟和首领中酗酒要威风的时候,就像狮子一样凶猛,遇到凶恶的敌人就像狐狸一样乱叫,真像一个酒桶饭囊似的人。他要是见到美丽贤惠的妇女和媳妇就开始琢磨起他那阴谋把戏来”[③]。这些话语可谓入木三分。

下面再看上述几位的关系。蒙古文《格斯尔》说:“那时,曾有图萨、通萨尔、岭格三国,图萨由僧伦掌管,通萨尔由查尔跟掌管,岭格由超同掌管”[④]。有一次,他们向侯巴延进攻,抓获侯巴延的女儿高格萨阿木尔吉勒。超同心想:“若是自己能娶这个瘸腿女人,就会影响名声,给别人吧,又舍不得,想来思去最后把她

---

① 把 chotong 、chergen、chichun 写成 totong 、teken、tichung;又把 chojung 写成 tochung 的现象多见于《查姆岭森钦那木特》,第 18、19、151、169 页。

② 《查姆岭森钦那木特》,乌兰巴托印影本,1959 年,第 166 页。

③ 《查姆岭森钦那木特》,乌兰巴托印影本,1959 年,第 20 页。

④ 《格斯尔的故事》(上册),内蒙古人民出版社,1955 年,第 9 页。

许配给自己的兄长僧伦,将来好娶回来”[1]。便把侯巴延的女儿给了僧伦。角如是他们结合后所生的孩子。

角如长大后娶了桑给萨鲁可汗的女儿。当他去娶亲时,向超同请求道:叔叔请你带我去吧。但是超同没有理睬。于是他向查尔跟提出同样的请求;查尔跟答应了,并一起骑一匹马前往。[2]可见他们之间发生的父子、兄弟和叔侄关系以及他们彼此的亲疏程度,在蒙藏《格萨尔》中的叙述是比较一致的。

当然,藏文本讲得更明确一些。譬如到了穆布东氏之后裔,岭地被分为大中小三部。小部后代有个叫却拉绷的人,他有绒萨、格萨、木萨和达格萨等四个夫人。查尔跟生于绒萨,僧伦生于木萨,超同生于达格萨。因此僧伦、超同、查尔跟三人实际上是同父异母的兄弟。僧伦有两个夫人(也有说三个的),他的汉地夫人拉嘎尔朝玛生了扎察和荣察,另一位夫人高格萨[3] 生的孩子就是格萨尔。这里扎察、荣察、格萨尔三人也是同父异母兄弟。

5. **扎察**(rgya tsha)

藏文本把这个名字解释为“汉地侄子”或“汉地外甥”,与其母亲祖籍汉地有关。有时还在他的名字后面加“谢勒嘎尔”等字样,这是说明他面目清晰白净的藏文形容词。他在长相上肯定与格萨尔及其他勇士有明显的区别,否则不会单独获此特殊称谓,蒙古文文本也完全承袭了这个特殊称谓。

至于其生母,书中说:“老人回来向老伴说,我和三个儿子放牧,试探了他们的才干,看来扎察成为勇士,荣察成为贪吃者,但

---

① 《格斯尔的故事》(上册),内蒙古人民出版社,1955 年,第 9 页。
② 《格斯尔的故事》(上册),内蒙古人民出版社,1955 年,第 58 页。
③ 《格斯尔的故事》(上册),内蒙古人民出版社,1955 年,第 29 页。

是都不如我角如。老伴听了很不高兴，她心想，一个被遗弃的女人所生的孩子，怎能超出我的孩子，于是想除掉他。她做了饭，把两个孩子的饭碗放在桌子上，把角如的饭碗搁在下面”①。引文中的老人是桑伦，老伴是他的汉地夫人，即扎察和荣察的生母，所以她才有容不得“被遗弃的女人所生的孩子”角如超过她亲生孩子的举动。从这个引文中我们还弄清了扎察与角如的关系，他们是同父异母兄弟，这一点蒙藏文本的说法也是一样的。

6. **阿木尔吉勒**(amurjila)

只有蒙古文文本提到的这个女人是格斯尔的人间生母。藏文没有如此称谓的女人。我们记得他生母叫高格萨、格格察②或高格玛。虽然蒙藏文对格萨尔生母的称谓在发音上有差别，但是这两个称谓在意义上还是很接近的。

让我们简单地分析一下。藏文人名前往往有注明其出生地方或家族姓氏的有关词语，以此看来，藏文高格萨或高格玛之“高格”与其姓氏或居住地名有关，“萨”或“玛”在藏文都表示女子、妇人、夫人等。

蒙古文《格斯尔》说，阿木尔吉勒是“侯巴颜的女儿”。“侯”在发音上与“高格”相去不远，因为蒙古文书面语“哈、噶”不易区分，藏文“高格”中，“高”后面的“格”有时或有地方是可不发音的。所以，“侯”与“高格”有可能是同音词。

还有一种情况是，在蒙古文文本里有时在阿木尔吉勒前加“格格萨、格格散、格格沙”等冠词，这个冠词不能不使人联想藏文“高格萨”。“高格”在藏文中有“停止、休息”之意，这个意思恰好与蒙古文“阿木尔吉勒”的意思“安心了、休息了”吻合。这么

① 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955年，第10页。
② 《格斯尔的故事》(下册)，内蒙古人民出版社，1955年，第435、444页。

看来,格斯尔母亲的蒙古文名字实际上是格萨尔母亲藏文名称的一种意译或注解。

7. **茹格慕**(vbrug mo \ rugmu)

蒙古人喜欢在女性名字后加“高娃”,表示美妙、漂亮,这个喜好也反映到我们所谈论的史诗里,所以,格斯尔夫人茹格慕后面也追加了这个词。对于茹格慕这个名称,蒙古文是无法解释的。藏文格萨尔也把这个名译做珠毛,其意为“牡龙”,她的父亲叫萨格牙鲁,意为灰色龙。常言龙生龙,凤生凤,珠毛是龙女无疑。蒙古文不但直接使用了这个名称,而且还把她父亲的称谓也照猫画虎地移植过来了。蒙古文各种文本中写法不一的“桑给斯鲁、伊斯给鲁、桑给巴格鲁”均为藏文“skya lovi”的不同转写。

藏文“seng lcam”二字常置于珠毛之冠,蒙古文除《查姆岭》本外,没有如此形容的。珠毛或茹格慕本为一名之两种读法,至于她当格萨尔爱妻曾被赛莱霍尔三帐汗抢去,复而被格萨尔救回的故事,在蒙藏文本中有相同的描述。不过蒙古文本中珠毛有不忠于丈夫的行为,并降低其地位和身份,使其转嫁给瞎子、瘸子或乞丐的情节,在藏文本中尚未发现。

8. **阿茹鲁高娃**(arulg - a guu - a **阿茹拉胡高娃**)

这是蒙古文本对格斯尔另一个妻子的称呼,同时也把她叫做图孟吉尔嘎朗或玛巴颜的女儿。后一名称里表示姓氏的“玛”,与藏文本“梅萨”(梅氏夫人)有相似的地方。

藏文本对这位曾被北方妖魔强占,后经格萨尔抢救,回家路上给格萨尔喝迷魂汤的女人,一般叫绷杰,有时叫兑萨。[1] 这里的绷杰就是蒙古文中的图孟吉尔嘎朗,一个藏名一个蒙名,意思

---

① 《羌岭之战》藏文,四川民族出版社,1981年,第135页。

完全相同,都有"万福、万喜"之意。至于"兑萨"(魔女),带有蔑视性,此称蒙古文里没有出现。不过从她曾被妖魔霸占,后来企图独占格斯尔的行为来考虑,如此称呼也不是没有道理的。

9. 安穷(anchung)

蒙古文有时叫他南穷(少年之义),实为一人。据藏文本,他是查尔跟的幼子,名为囊兀尤达(幼小的玉虎),岭国后代,十三岁就出征,不幸被霍尔兵打死。格萨尔作为他的叔叔,在他生前给他介绍了一个俊俏妙龄女子,叫玉俊。蒙古文本里也有类似记载,说给他的少女叫孟固津高娃。虽然在蒙藏文本中他们的名称并不相符,但他们的角色及其经历却相似。

10. 莱查布(laichab)

蒙古文《格斯尔》说他是扎察的儿子,但他的行迹不多。藏文《格萨尔》中扎察的儿子叫扎拉再吉勒,同样没有多少记述。只是当格萨尔在人间完成了使命返回天界时,把自己的职权转交给了他。虽然这个人物没有多少故事,但是蒙藏《格萨尔》都给我们提示了一个重要人物的后代,即扎察有一个儿子,这足以说明问题。

11. 在天界与格斯尔有关的人物

蒙藏《格萨尔》的各类文本几乎都谈到这位主人公是从天界到人间完成各种使命的,所以,在天界也有他的父母、兄弟姐妹和其他亲人。但是他们的名称和数目在蒙藏文本里却并不统一。比如,藏文说他父亲的名字叫苍巴噶日布,而蒙古文说其父亲为呼日穆斯塔。主人公在人间除暴安良的过程中,经常收到天上传来的指令,这个指令一般是由他的祖母下达的。关于祖母的名称藏文叫贡慕慕,而蒙古文叫阿布萨固日扎(absa gurcha)。

当主人公遇到困难需要天界支援的时候,常来帮忙的是他

的三位姐姐，蒙古文分别称巴宝东穷噶日布（buu－e dungchung karbu）、阿日牙阿牙鲁日（ariy－a ayaluri）、额日庆色德达日乌德木（irchemsed dari udanm odgari），这些都是藏文名字。关于她们，在藏文《格萨尔诞生》[1] 篇中有较为相似的记载。我们谈论的两种文字的史诗里，主人公的兄弟也被提及，但是他们的活动并没有像三姐妹那么频繁。

12．与格斯尔敌对的人物

蒙古文《格斯尔》特别是它的第一章里，敢于出头露面争着与格斯尔唱对台戏者，比藏文的相应篇中多多了。此处只举数例。

三帐王，他们是兄弟，藏文以他们居住的帐房颜色呼黑帐、白帐、和黄帐王。他们的实际名称叫什么，不得而知。蒙古文大致也如此称呼他们，只有一次把希满必入扎（辛巴梅入吉）当他们的小弟。这个辛巴梅入吉在藏文里也有，其意从藏文字面理解为凶手或刽子手，是绰号。用辛巴梅入吉自己的话说："获得辛巴这个名字，须以大拇指之尖杀其父吃其肉，以食指之尖灭其母饮其血，在拇指与食指之间隐藏歼灭各种鬼怪的威力者，才有资格拥有这个称呼。"[2] 的确，在霍尔三帐王手下有这种绰号者还有数人。蒙藏文本对这个人物的记述有相互矛盾之处，例如蒙古文说他死于三帐王入侵的那一战，而藏文说他曾与格萨尔对抗，交战失利后成为俘虏，后来转变为格萨尔的名将，在《羌岭之战》、《门岭之战》中与格萨尔并肩战斗，立下了汗马功劳。他对三帐王入侵岭国，抢夺珠毛表示不满，曾极力加以劝阻。但是在蒙古文中他却成了赛莱河三帐汗之一。这些矛盾的记载是由

① 《格萨尔诞生》藏文，四川民族出版社，1980 年，第 91 页。
② 《霍岭之战》，藏文铅印本，青海人民出版社，1962 年，第 57 页。

于对他的身份几度发生变化的情形不太了解所造成的。

13. 在蒙藏《格萨尔》中互不相见的人物

阿珠莫日根(azhu mergen),这是蒙古文本里与格斯尔结合的不亚于茹格慕和图孟吉尔嘎朗的另一位夫人。她聪明贤惠,足智多谋,能骑善射,还会施变幻术,曾巧妙地扮演了魔鬼的姐姐,并以此法术搭救过格斯尔的性命。有时叫她阿鲁莫日根,说她父亲名查干鲁孙汗(白龙王)。

藏文本中出场的格萨尔夫人不少于10人,但是其中却没有如此称呼的和与她相同经历的人。倒是珠毛父亲的名字和阿珠父亲的名字里有些相同的因素,在她们之间架起了某种关系。

阿达拉姆(a stag lha mo),也是格萨尔夫人。她在藏文本里是一位英勇顽强、能够统率千军万马屡建战功的女性,几乎与珠毛平起平坐。她原本是北方妖魔鲁赞的夫人(或说是他的妹妹),在格萨尔从鲁赞手里夺回绷杰的战斗中,她给格萨尔出谋划策,为打败鲁赞出了一臂之力,从此成了格萨尔的夫人。她还有落入地狱经格萨尔救回人间的经历。

蒙古文本里没有这个人物。倒是格斯尔从地狱救出母亲的故事,使她们之间也架起了某种关系。

党玛(dan ma),是在藏文里格萨尔三十名勇士之一。在《查姆岭》中被称为"消平敌人天灵盖的善射大将丹玛香察"[①]。他爱憎分明,能攻善战,是个难得的勇士。在霍尔岭之战后,他对格萨尔起用杀死扎察的辛巴梅人吉极为不满,便悄悄离开了格萨尔。这个人物在蒙古文本里始终没有出现过。

苏梅尔巴图尔(suumir batur),蒙古文有时也叫修玛日,也是三十名勇士之一,他的身影经常出现在扎察之后。他与格斯

① 《查姆岭森钦那木特》,乌兰巴托印影本,1959年,第30页。

尔一起浴血奋战，保卫家园，也立下了赫赫战功，所以有人问“雄鹰”[1] 之美称。对于这样的英雄，藏文却只字未提。

宝依东巴图尔(boidung batur)，在蒙古文本里被称为“人之舅宝依东”[2]。他的特长是精通多种语言，有“莫日跟特布那”的绰号。他从小跟随格斯尔南征北战，经常担任向导的角色。有一次，他与格斯尔和三十名勇士一起，打一座山一样大的斑斓虎，亲眼目睹斑斓虎吞掉格斯尔的情景，便吓得魂不附体，带领部分勇士往回逃窜，暴露了他胆小的性格。藏文本中没有如此表现和性格的勇士。

除上述例子外，如果对蒙藏《格萨尔》中的其他人物以及他们的坐骑、武器、居住环境等继续进行比较，也同样可以发现它们之间的相同、相似或完全不同。这些现象对于弄清蒙藏《格萨尔》的关系提供了重要线索。

三、艺术比较

观察蒙藏《格萨尔》的艺术手法，不难看出它们之间所具有的某些关系。蒙藏《格萨尔》所设置的故事情节，都是顺着主人公一生成长和战斗岁月的进程向前发展和推进的。蒙古文北京版《格斯尔》和藏文《格萨尔》分章本基本上也以这种结构框架为特征。

藏文《格萨尔》各分部本独立成型，它们之间除以主人公的名称相连外几乎没有必然的衔接。其故事发生的先后，倘若不以分章本的内容坐标加以判断，则很难辨别哪个在先哪个在后。藏文分部本要比分章本多得多，相反，从现有资料来判断，蒙古

---

① 《查姆岭森钦那木特》，乌兰巴托印影本，1959 年，第 180 页。

② 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955 年，第 96 页。

文《格斯尔》的分部本几乎没有得到发展。

蒙藏《格萨尔》综合反映了这两个民族的社会、生活、战争、信仰、习俗等诸多内容，所以有人称其为“百科全书”，是有一定道理的。相比之下，藏文《格萨尔》无论是分章本还是分部本所容纳的内容之广泛、叙述语言之冗长、采用艺术手法之细腻，都远远超出蒙古文《格斯尔》。

这一巨大而明显的区别，在很大程度上与她们演唱艺人的不同有直接关系。藏族艺人是以演唱为主叙述为副的，所以，他们对于描绘任何一件小事或一个细节，从不吝啬时间和语言，一向反反复复地唱，慢慢地叙述。蒙古族艺人是以叙述为主线演唱为点缀的。所以，他们强调重点突出、矛盾集中，忌讳分支过多而影响主题。

如果对蒙藏《格萨尔》中的相同故事加以比较，这些差异显得尤为明显。往往在藏文加以极力刻画的地方蒙古文则一笔代过。当然，在某些关键之处，蒙古文也不惜笔墨。如果把蒙藏《格萨尔》用两张画来比喻，蒙古文笔墨浅淡而构图清晰，如同水彩画；藏文色彩浓重艳丽而构图雄浑，恰似油画。

蒙藏《格萨尔》的叙述或演唱均以民众口头语言为基石，并且还善于使用大量谚语、格言、祝词、赞歌等。有人对藏文《格萨尔》中使用的“当拜”(gtam dpe)加以收集整理，编了书。[1] 蒙古文《格斯尔》所使用的谚语、格言之类，虽没有藏文那么丰富，但也有它独特的一面。例如其中有像“temur eyen ulu medehu hauri bileu chi, turugsen eyen ulu medehu nohai bileu chi”[2] 和“上等喇嘛来了驱逐灵魂，中等喇嘛来了念经，下等喇嘛来了两

① 《格萨尔谚语选》，北京，民族出版社，1984年。

② 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955年，第38页。

只眼睛盯住牲畜和财产”[①] 之类源于藏语的谚语。除此之外，还有像“boru jiruhen minu bolhiba, bogini habisu mini sirgibe, usutu tologai minu urbuibe uy－e gesigun mini chuchiraba”[②]，“es-igen－nu miha halagun dagan gele, er－e humun jalagu dagan gele”之类源于蒙语的谚语。

另外，它们还把各自在历史上生息繁衍过的地域、山水、城郭以及与此相关的神话传说也巧妙地镶嵌到史诗里面去了。因而诗篇对听众传达的传统文化信息不像天方夜谭，不是相隔千山万水而虚无缥缈的东西，相反，使人感到故事中的人物以及他们生活的地方似乎和自己有着某些斩不断的牵连。

蒙藏《格萨尔》所塑造的主要人物各个有血有肉，活灵活现，性格各异，他们当中有的武艺超群，有的足智多谋，有的变幻莫测，有的诡计多端，他们虽然都是经过语言艺术雕刻出来的艺术形象，但是，他们确实和历史上涌现出来的名副其实的英雄人物一样，铭刻在听众心目中，呼之欲出。

对于蒙藏文本塑造的这些艺术形象特别是对描述和形容他们的手法加以比较，也能发现它们之间存在的某些关系。

譬如蒙古文本对变成一只鹰，从天界初次来到人间的格斯尔，通过高格萨阿木尔吉勒发问：“你的上身为什么像鸟，下身又像人，这究竟是什么征兆？”鹰回答说：“我的上身像鸟是我不认识舅舅的缘故，下身却像人，是我毁掉了初生的身躯，从天而降到人间是为了寻找再生母亲的缘故，能找到像你这样的女人就好了，如果找不到就算了。”说完便飞去[③]。对这一情节，藏文本

---

① 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955 年，第 131 页。
② 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955 年，第 151 页。
③ 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955 年，第 10 页。

贵德版说:“顿珠尕尔保用神力变成了一只鸟。这只鸟上身是黄灿灿的金子做成的,下身是绿油油的松石做成的,腰间是雪白雪白的海螺做成的。四个爪子是漆黑漆黑的铁做成的,两只眼睛是花花的玛瑙做成的……它来到岭地”。

从两种文本对主人公变成飞禽来到人间的这一相同情节描述看,显然是藏文费的笔墨多一些。前者只是对来者的躯体做了一些交代,而后者除了交代这些外,还对它身上的各个器官也一一加以交代。

再如蒙古文谈到主人公诞生的情景,使用他本人的唱词:“我身体分别以上部由十方佛、中部由四大天、下部由四大龙王形成,我天生就是这个赡布洲的主人,镇定十方的恩人格斯尔可汗。”[①] 藏文本对这个情节也有相似的描述:“他上身具有顶住苍天的威力,作为白梵天心上的儿子,他腰间具有威严天神的力气,下身插到龙王居住的地方……”[②]

又如作品当极力渲染主人公与众不同的情形时,藏文写到,古格萨生下了一个圆形肉团,切开一看:“只见里面坐着一个小孩,他和人间的孩子不一样,好像天上的仙童,他的食指朝上指,站起身来,作拉弓的姿势,嘴里说,我要当黑头人的君长,我要制服凶狠残暴的人们”[③] 等。蒙古文写到:“那孩子从母亲的身体分离之后就挣扎着说,先睁我的右眼是为了彻底看穿那些妖魔鬼怪,张大我的左眼是为了对待众生一视同仁,抬起我的右手是为了镇压一切反抗者,捏住我的左拳是主宰众生的象征,蹬出我

---

① 《格斯尔的故事》(上册),内蒙古人民出版社,1955年,第13页。

② 《查姆岭森钦那木特》,乌兰巴托印影本,1959年,第14页。

③ 《查姆岭森钦那木特》,乌兰巴托印影本,1959年,第8页。又见《贵德版》汉译本16页。

的右腿是为了弘扬宗教，伸出我的左脚是为了踏平邪教”[1] 等。上述围绕主人公转世和出生的有关描述，不难看出两个不同民族语言文字记录的史诗之间存在的联系。

蒙古文《格斯尔》描述的十二头妖魔是主人公的敌人，邪恶势力的代表，侵占他人的土地财产和霸占别人的妻子儿女是它们的勾当。它有很多精灵，一般人除不掉它。文本对它们的刻画一向很简略，常使用素描式手法，但是给人留下的印象极其深刻。譬如十二头妖魔夺回图孟吉尔嘎勒的那一次，回到家就把以前强占的两三个女子活活吃掉，不久，它又出门寻找猎物，回来就向图孟吉尔嘎勒嚷嚷：“把我的牙签拿来”，“拿到牙签便剔出两三个人来”。几句话，费笔墨不多，但非常逼真地刻画出了它那残暴、贪婪的性格。

藏文《格萨尔》中描写的鲁赞是主人公的又一敌人，虽没有说它长着十二头，但它也有很多精灵，同样令人望而生畏：“鲁赞的胸又宽又长，好汉们在那里可以射箭比赛。他的头上有四条道路，在那里可以修建羊圈……它吃人鲜肉喝热血，一口能吞小孩头”。它那不寻常的样子同样是在简短的几句话里被刻画的入木三分。

格萨尔在前往鲁赞的住处途中，遇到了奇山异水的阻挡。贵德版通过阿达拉姆的话说：“大王，你若是前往长臂妖魔住处，在你的路上，有一座大山，像一个人横躺着。从那里往右边走，有一座桥，像毒蛇走下坡一样，过了桥，有一个像奶一样的海子。……离这个海子很远的地方，有一座山，像猪鬃一样，再往前走，

① 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955 年，第 16－17 页。

有一个黑海子,海水像有毒的血一样"[1]。用动物的躯体比喻山水草木的形态,这种比喻手法在藏文作品里并不少见。妖魔住宿之处的确远别于人间生活的环境。

蒙古文文本也谈到了格斯尔远征妖魔的路上遇到如前所说的那种山水之险,那惊险的场面是由经常帮助他的三个姐姐嘴里刻画的。[2] 不仅妖魔可怕,就连它的亲戚朋友也同样可怕。以妖魔的一个姐姐为例,蒙藏文本的描述基本一致。蒙古文说:"一个白发苍苍的老婆子,上牙插到大地,下牙顶到上天,两个奶头拖着地上摇摇晃晃地走来"。藏文则说:"妖魔的姐姐把两个乳房甩在两个肩膀上,张开大嘴,露出獠牙,气势汹汹地走出来。"[3] 把正反面人物的外表写得如此相像的例子还有。如果继续进行比较,肯定会对认识两种文本在艺术上所具有的相同或相似的特征大有裨益。

在对不同人物的性格及其内心变幻莫测的复杂状态加以精雕细镂方面,蒙古文《格斯尔》虽有欠缺,不过这一点往往通过人们之间的对话得到弥补。例如当格斯尔除掉十二头妖魔的时候,妖魔求饶道:"斩断十方毒草的圣胜格斯尔可汗,你要杀死我吗? 我们本无冤仇,说我不好,可我没有抢你的女人,我们交朋友吧! 哪里有敌人,就一同去消灭。冬天我这里暖和,住在这里,夏天你那里凉快,住在哪里吧!"格斯尔觉得有道理,准备答应,此刻格斯尔的姐姐从天上大喊:"哎呀,我的尼苏海,为什么

---

① 王沂暖、华甲译《格萨尔王传》(贵德分章本),兰州,甘肃人民出版社,1981 年,第 78 页。

② 《格斯尔的故事》(上册),内蒙古人民出版社,1955 年,第 142 页。

③ 王沂暖 华甲译《格萨尔王传》(贵德分章本)兰州,甘肃人民出版社,1981 年,第 99 页。

听信它,它的身躯马上变成生铁,你就无法战胜了,赶紧动手!”①

在拉达克本里,当格萨尔举刀砍杀过来时,妖魔向前说:“让我当你的用人吧,我把温暖的地方让给你,当作你的冬营地吧!”格萨尔正打算饶它一命,其叔叔劝他:“务必杀死这个妖魔!”这才把它砍成两半。

蒙藏文文本所记述的这个情节里,每一场只出现三个角色,他们的心理活动和性格特征就在简短的对话中显露得淋漓尽致。妖魔的老奸巨猾、格斯尔的犹豫不决、支持者的斩钉截铁,均在三言两语中刻画完毕。

概括起来讲,蒙藏《格萨尔》共同的艺术特色,是在刻画那些形形色色的人物时,并没有采用单一刻板的模式,而是根据其身份和职责给予恰如其分的描述,他们的言谈举止也适合每个不同角色的经历和遭遇,读来可信。然而在刻画不同角色的活动时,藏文多铺张,蒙古文重简练,这是它们个性的一个侧面。

在蒙古文《格斯尔》和藏文《格萨尔》中互不相见的章节以及其中的故事、角色,艺术上自然也各有千秋,但它不是本文要说明的问题,故不赘述。

① 《格斯尔的故事》(上册),内蒙古人民出版社,1955 年,第 168 - 169 页。

蒙藏《格萨(斯)尔》的关系

蒙藏《格萨尔》的关系问题，引起国内外学者的关注由来已久，他们从不同角度进行探索和研讨，发表了诸多有价值的论述。虽然迄今尚未有决定性结论，但他们的观点越来越接近获得共识。在展开论述笔者自己的观点以前，不妨对以往研究中的代表性见解作一简要回顾。

俄国著名蒙古学家符拉基米尔佐夫最初认为该作品是蒙古的，他写道："关于格斯尔汗的传说在蒙古传播得很广，蒙古族和其他有关部族都熟悉这部作品，甚至把它当作本民族的创作，实际上，可能确实如此。"[①] 后来他的看法发生了变化："格斯尔传的蒙古版本是译自西藏版本的。当然很难确定是谁在什么时候翻译出这本格斯尔可汗传说本，同样，也不可能确定蒙古的译文来自哪一本关于格萨尔王传说的藏文版本。总之，断定蒙古的格斯尔同西藏的格萨尔的关系是将来的事。"[②] 从上述引文看，后者是前者的一个修正或否定，但因为还没有弄清蒙古文本究竟译自藏文何种本、译者是谁等具体问题，他只好把解决这一问题搁置于将来。

科津开始也同意符拉基米尔佐夫起初的观点，他说："可以

---

① 霍莫诺夫：《布里亚特英雄史诗"格斯尔"(埃黑利特——布拉嘎特版)·序言》，《民族文学译丛》第一集，第131页。

② 霍莫诺夫：《布里亚特英雄史诗"格斯尔"(埃黑利特——布拉嘎特版)·序言》，《民族文学译丛》第一集，146页。

完全同意符拉基米尔佐夫的意见,即格斯尔的故事在蒙古各个部族当中把它当作本民族的传说。换句话说,作为真正民族文学的这部蒙古民间史诗,仅仅在书面加工过程中才受到了西藏的影响。"但他后来在《蒙古人民的史诗》一书中改变了这一看法:"看来这部文献好像是蒙古人加工的。可是从地理角度和文化内容分析,又好像靠近西藏,因为从文献中可以看到在西藏流行的讽刺派的特点。"[①] 看来,科津在接受符氏观点时还有些犹豫,这与他注意到蒙古文格斯尔的有些文化现象靠近西藏文化、地理的诸多因素有关,所以,他提出"真正民族文学的这部蒙古族民间史诗"的观点也出现了裂缝。

勒里希肯定蒙古的叙事诗《格斯尔》是从西藏原本翻译过来的。持这种观点的人还有日本学者田中胜人,他说:"关于《格斯尔》的传说是由藏文译成蒙古文的,而且是以复制形式存在。"[②] 他们的看法非常直截了当,惟一使人不易接受的是缺少充分的论据。

霍莫诺夫的观点与上述人不同,他在《布里亚特英雄史诗"格斯尔"》(埃黑利特—布拉嘎特版本)一文里详细评述了各国学者对《格斯尔》研究的概况,并分析了他们的观点,然后提出了自己决不同意《格斯尔》来自西藏的看法。他说:"西藏有些版本,很可能是从蒙古原稿转抄的。""在勒希里之后,田中胜人也同意蒙古版本来自西藏的说法,我们不同意这个观点。"[③] 接着他指出另一个和他持相同观点者:"绍特反对《格斯尔传》起源于西藏的说法,他说,'据我们所知,到目前为止,在中亚问世的各

---

① 《民族文学译丛》第一集,第139页。
② 《民族文学译丛》第一集,第130页。
③ 《民族文学译丛》第一集,第161页。

种历史性和半历史性研究资料中从未见到过关于〈格斯尔〉的任何研究迹象。'"①

策·达木丁苏荣的研究可谓详细、深刻而广泛，其成果集中在他的专著《〈格斯尔传〉的历史根源》之中。他曾写到："也许在北京传说的第一章和第五章里采用了西藏《格萨尔传》传说中的情节，剩下的五章在情节上、形式上都是独特的蒙古作品。所有这一切都表明不能把北京的传说看成是译自藏文本，但是关于蒙古史诗格斯尔的完全独创性这还是一个悬而未决的问题。想必这两部史诗——蒙古和西藏的有一个共同起源。"② 他在1981年发表的一篇短文《关于格斯尔研究的一些问题》中指出："从词源的角度分析格萨尔史诗中的主人公的名字，可以得到这样的结论，史诗中的人物来自西藏。我认为，今后继续研究格萨尔传中的人物，可以进一步证实格斯尔传确实属于西藏的这个结论。"③

从上面两段引文中可以看出，达木丁苏荣的观点也在发生变化。他开始认为北京版的两章可能来自西藏，而另外五章都是由蒙古人自己创作的，试图以此把蒙藏《格萨尔》区别开来，然后紧接着用一种"共同的起源说"重新把"区别"混淆起来了。再后来把别人和自己的研究结果逐步归纳，提出格斯尔属于西藏的理论。

米海洛夫认为"格斯尔属于哪个民族，依然不明确"。④ 可是他针对有些具体问题又提出："格斯尔同霍尔之战，好像是西

---

① 《民族文学译丛》第一集，第124页。

② 达木丁苏荣：《蒙古格斯尔王传的历史根源》，59页。

③ 达木丁苏荣：《关于"格斯尔"研究的一些问题》，28页。

④ 霍莫诺夫：《布里亚特英雄史诗"格斯尔"（埃黑利特——布拉嘎特版）·序言》，《民族文学译丛》第一集，第147页。

藏人同蒙古人打仗……这样，作品的主要英雄人物应是西藏人，战场在西藏，时间为 11、12 世纪。《格萨尔》的霍岭之战即同蒙古之战。"①

笔者以为，岭是格萨尔率领的一方面军，大概是属于雪域的力量，而与之对阵的霍尔方面军，是否属于蒙古，很难确定。"霍尔"这个词在历史上不同时期所指对象不尽相同，西域、匈奴乃至北方民族几乎都被这个名词命名过。而这个词专门指蒙古大概始于成吉思汗时代。所以，一见"霍尔"就认为是蒙古，未免有些牵强。

把人们对蒙藏《格萨尔》关系所提出的不同观点归纳起来看，大致有如下几点：

蒙古文《格斯尔传》是独立的作品；

蒙古文《格斯尔传》是译自藏文的作品；

藏文《格萨尔》有些版本抄自蒙古原本；

蒙古文《格斯尔传》属于哪个民族尚不明确等等。

对于如此没有统一答案的问题，霍莫诺夫说过一段正确的评述："自 19 世纪下半叶，研究《格斯尔传》的方向有所改变——研究的目的是想把它作为民族文献确定下来。至于蒙古《格斯尔传》的从属问题，由于资料的限制，研究人员没有取得一致意见。有人认为是蒙古的，有人认为是西藏的。"② 实际情况的确和资料有关。

我国学者对蒙藏《格萨尔》的关系问题虽然缺少专门性的广

---

① 霍莫诺夫：《布里亚特英雄史诗"格斯尔"（埃黑利特——布拉嘎特版）·序言》，《民族文学译丛》第一集，124 页。

② 霍莫诺夫：《布里亚特英雄史诗"格斯尔"（埃黑利特——布拉嘎特版）·序言》，《民族文学译丛》第一集。

泛而深入的研究，但是基本已形成如下几种观点：

蒙藏《格萨尔》是“同源异流”的作品；

蒙古文《格斯尔》译自藏文；

蒙古文《格斯尔》是编纂的作品；

蒙古文《格斯尔》是非译自藏文的独立作品等。

其中除了“同源异流”之说具有独特性外，其余观点与前面归纳的国外学者观点大同小异。

随着研究工作的不断深入和各种资料的相继问世，对于弄清蒙藏《格萨尔》的关系问题提供了诸多便利。在这种情况下，从表面或情感出发，使用概念性的言语总结它们的关系已经不适合了。笔者愿把自己探索的结果呈献给读者，希望得到专家学者的赐教。

一、蒙古文《格斯尔》的译文

对一般读者来说，蒙古族和藏族都拥有以一个相同的人名命名的史诗，这一点就足以引起他们的兴趣。再加上史诗中的某些故事情节和某些英雄人物的名称彼此相似，就更能说明它们之间存在有某种关系。如果真想弄清它们的关系，最简单的方法或最麻烦的工作就是把这两种文本加以对照，除此之外别无捷径。以前人们受种种条件的限制，没有机会对它们进行认真比较，仅从表面现象做出的结论或单从此方推测彼方而想当然提出的一些观点，现在应该得到纠正了。

蒙古文《格斯尔》是蒙古民间流传广、影响深的一部优秀作品，有口头和书本的两种传承，但是它们之间的差别比较大。无论其书面形式或口传形式，与传统的蒙古民间文学和作家文学之间的差距也显而易见。其中反映的生活、习俗与其说是蒙古的，倒不如说是藏族的。不过，以前人们忽略了这些明显的差

别,而把那些在长期流传过程中因融进了蒙古族生活、习俗,使故事表面显现的蒙古化的成分加以扩大,对它进行评介或解说,因此往往有些言过其实。

人们已经习惯把蒙古族的《蒙古秘史》、《江格尔》和《格斯尔》称为蒙古族古典文学的"三个顶峰"。然而,笔者以为《格斯尔》比起另外两部著作,无论从其反映的社会生活、历史事实,还是民族文化、风俗习惯和宗教信仰来看,都远离蒙古。相反,处处显露着异族他乡的情调和烙印。那烙印深刻、明显之处,又恰好和翻译密切相关。

蒙古文《格斯尔》中确实有译自藏文《格萨尔》的文本或章节,有直译的也有意译的,这是无可置疑的。一本蒙古文排印,名为《camling sengchin - u namtar oroshiba》(查姆岭森钦那木特,简称查姆岭)的书,是我们目前知道的最典型的翻译作品,当然有其特点。据说,该本的前身,曾在蒙古国西北端库布苏古勒省一位叫莫日跟公的家里珍藏过。这莫日跟公原为咱雅格根弟子,他抄录了师傅的本子,后送把它给国家图书馆。

辗转到我们时代的这个本子,大致由四部分组成。第一部分是格斯尔诞生的故事。虽然很短,但它讲述的格斯尔从天界下凡到人间的过程,与藏文"贵德版"的记载完全相同,几乎只字不差。

"贵德版"把格萨尔诞生故事分两章:一在天国,二在下界。《查姆岭》的第一部也是如此,不过"贵德版"第二章在《查姆岭》第一部中出现得不太明显,只是在它第三页上写道:"无与伦比的神明天子降到人间之第一章",紧接着又写:"第二讲述诞生于世界的时代",通过这些字眼才能加以区分。此处说的"第二"就是第二章的意思。我们说的《查姆岭》第二部,实际上是原文自第二章至二十四章,讲述的是藏文《霍岭大战》上册的内容,即三

帐王率领军队入侵岭国抢走珠毛。除个别词句或少量诗歌外，完全与藏文《霍岭大战》上册吻合。换句话说，蒙古文《查姆岭》第二部基本上是《霍岭大战》上册的直译。《查姆岭》第三部，自第二十五章至二十八章共四章，这是藏文《霍岭大战》下册的意译。这四章里概括了格萨尔从北地妖魔处返回故土，知道国人遭受霍尔凌辱之后，率领岭军前往三帐王宫邸，夺回珠毛等诸多事情。它的内容好像是《霍岭大战》的缩写本，据说在藏文抄本中的确还有同它类似的略写本[①]。《查姆岭》第四部也就是它的最后一章，其内容不仅与霍岭之间的掠夺和战争无关，而且与蒙古文《格斯尔》中的任何内容也没有牵扯。讲述的是格斯尔完成使命后，把岭国权力移交给扎察的儿子，然后下令安置诸将领、勇士及其子女，并向岭国百姓制订法令留下遗言的内容。在蒙古文其他本里从未见过的这个故事，被王沂暖、徐国琼先生发现，并把它与藏文《安定三界》篇进行比较，得出它们讲的是相同内容的结论。可见蒙古文《查姆岭》的整个内容都与藏文本密切相关。从这个意义上讲它是个翻译作品，不是没有道理的。

另外，它的字里行间也多处流露了翻译作品的旁证。譬如《查姆岭》111 页下半段有这样的文字："对以上章节中缺少的句子或写错的文字，作了一点修改，似乎还缺不少故事，理应对照原译藏文史料进行完善才是；故抄录者叫热格丹达格布的道格兴呼尔都向读者如此上表晓谕。"[②] 写这段文字的热格丹达格布显然是个学者，他对藏文《格萨尔》也比较熟悉，所以当他发现蒙古文抄录中的差错和缺少的故事时，向读者提出应当寻找藏

---

① 徐国琼：《论"格萨尔"原本的作者和整理者》，《民族文坛》，中国民间文艺出版社，1985 年版。

② 《查姆岭森钦那木特》，乌兰巴托，1959 年，第 111 页。

文原文加以核实和完善的建议。

另外，在该书146页和160页上分别有如下记述："如今由岭国哲萨希格尔为首，紧随其后的尼奔、塔尔平、仁亲塔尔鲁、阿奴伯格哦（这两个似为哲萨之子，而前面两个似哲萨之弟）"；"这岭军之首领英雄好汉是穆江的仁亲塔尔鲁，敖木布的阿奴伯格哦（这两人好像是哲萨的儿子）"。该引文值得注意的地方在于括号中的说明文字。这个注释不管正确与否，肯定不是原著的作者留下的，作者哪有不知道自己笔下人物的命运以及他们彼此关系的道理？那么，只有两种可能，一是抄录者热氏所为；二是热氏面对的文本里已经有如此注解，他只是照录下来而已。换句话说，这些文字可能就是从前的抄录者或译者所为。该书中多处留下了这样的注解，这应是蒙译者或蒙古文本的抄录者所遗留的暗示性笔墨——《查姆岭》原本非出自蒙古人之手。

我们把蒙古文北京版《格斯尔》七章本的内容，逐一与藏文相关分章本和分部本的内容进行比较以后，发现七章中至少五章的内容同藏文有密切关系。它们是《格斯尔的诞生》、《格斯尔夺取汉地固穆汗的政权》、《格斯尔从十二头妖魔手中夺回阿尔伦高娃》、《夺取赛莱河三汗政权》、《格斯尔从地狱救母》。看来，它们首先来自藏文文本，在接受和传播途径上一般都经历了书面和口头这两个渠道。随着这些故事在蒙古民间不断流传，原本的民族色彩减少而蒙古气息增加的情形也在悄悄发生着，甚至达到了完全蒙古化，致使无法寻找或辨认最原始版本本来面目。这大概是我们为什么不太情愿接受把蒙古民间喜闻乐见的《格斯尔》认为源于雪域民族而传播到草原民族的这一客观事实的根本所在。

蒙古文《格斯尔》还有残留着说明其为异族作品的痕迹：

（一）从蒙古文《格斯尔》中，可以找到它出自藏族并且是藏

人之作的有关依据。作品中的人物彼此交谈时，不免通报自己的家乡或直接指出对方居住的地区。每当此时，不但格斯尔一方强调自己家乡为“我们藏区”、“我们藏地”，就连他们的对手也往往称“你们藏地”、“藏王格斯尔”，以此说明相互之间的区别。

看几个具体例子：1．格斯尔用巧妙的办法降服大食财宝王的五百名商人，并勒令他们修建寺庙后说：“现在我可以放你们回去，你们是否要经过我藏地，务必经过它。”[①] 2．超同说：“我是统治藏地的官人，可怜的媳妇正在受苦，要把那角如小子杀掉。”[②] 3．乌鸦说：“我去过那个藏地十方圣明可汗的地方，那里有僧格斯鲁的女儿格斯尔汗的夫人茹格慕高娃。”[③] 4．“我们是为藏王格斯尔放牛羊的人。”[④] 5．“啊！你这个藏地的乞丐、强盗，放下我的马群。”[⑤] 6．图孟吉尔嘎朗哭着道：“哎呀！你为什么说我和妖魔一样狡诈？我听说从藏区来了一位骑着疥疮马的干瘪老头，我要杀死那魔鬼丈夫。”[⑥]

这样的例子不胜枚举，借用格斯尔、超同、乌鸦、牧人、赛莱河的勇士和被妖魔抢去的格斯尔夫人的话语，反复申明格斯尔生长和奋斗的地方为藏区，并非偶然。作者是通过作品中的人物阐释自己主张和爱憎的，塑造以格斯尔为首的众多正反面形象的艺术大师们，把他们的活动场所安置在藏地，把格斯尔刻画成藏王，并且深入细致地反映了藏族生活习俗。这一切说明，无论是抄录还是演唱格斯尔的人们，均用自己非常熟悉的人物、环

---

① 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955年，第48页。
② 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955年，第67页。
③ 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955年，第175页。
④ 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955年，第188页。
⑤ 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955年，第196页。
⑥ 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955年，第233页。

境和生活素材来刻画史诗中的人物、环境和生活的。所以它们之间才有了如此密切的联系。

(二)从蒙古文《格斯尔》中看到许多反映藏人生活习惯的内容。蒙藏两个民族虽然比较早就开始了接触,因此在文化上具有彼此影响的一面,但是在基本生活、生产和生存方式上仍然保持着各自的传统,所以他们之间个性化的特征即对方所没有的东西也是非常明显的。比如,角如领着母亲在犏牛上驮着黑色的斜顶帐篷沿着麻雀河走去,到了河水的源头,打起帐篷,安顿住宿。[①] 这里的黑色帐篷和犏牛无疑是藏区牧民生活不可或缺的财产。在这简短而朴实的文字中,角如和母亲的一次搬迁活动被刻画得极其逼真,它与居住蒙古包,驱赶牛羊群逐水草而游动的蒙古族生活有明显的区别。蒙古文《格斯尔》所保留的带有藏人生活气息和审美色彩的例子不少,我们以为它正是通过翻译留下的痕迹。

(三)藏人早先信奉过古老的苯教,以为世间万物的生灭变迁皆由神灵操纵,所以对各种神灵倍加敬畏和推崇。也有人叩拜、祭祀与自己生存环境有关的日月、天地、山水、树木及其神灵,渐渐形成习俗。他们经常祭祀的有甘梯子神仙、珠穆朗玛峰、雅鲁藏布江。[②] 人们这种信奉大自然神灵的古老思想意识不但反映在藏文《格萨尔》中,也反映在蒙古文《格斯尔》里。比如,岭国百姓信奉那钦布木热圣山[③],和霍尔人信奉扎布桑呼玛(或照萨贡伯)山[④] 及其神灵就是如此。但是,那些神灵所处的

---

① 《格斯尔的故事》(上册),内蒙古人民出版社,1955 年,第 39 页。

② 赤烈曲扎:《西藏风土志》,西藏人民出版社,1982 年,第 125 页。

③ 《查姆岭森钦那木特》,乌兰巴托,1959 年,第 83 页。

④ 《格斯尔的故事》(上册),内蒙古人民出版社,1955 年,第 62 页。

地理位置和拥有的名称，却贴近藏区而远离蒙古，它给后人的启示是，说唱和讲述这个史诗的人们与受崇敬的神山及神灵应当同属一个天地。如同蒙古人早先信奉萨满教的时期，也特别崇敬日月、雷电、山岭、树木和大地及其神灵，并认为："这些神灵中天是最高的神灵，所以更加信奉"[①] 那样。

西欧学者在公元 13 世纪访问蒙古帝国时发现的这些情况，从较早于此问世的《蒙古秘史》中可以得到证实。那里经常提及的"长生天"、"大地母"、"圣山"等，均为蒙古老少皆知的崇拜对象。假如蒙古文《格斯尔》最早诞生于他们之中，那些人们时刻叩拜、祈祷的神灵一定会被常常提及，而事实上《格斯尔》中很少提及，这从反面也说明了一些问题。

有学者已注意到这一点，譬如德国著名蒙古学家海西希先生，深入研究蒙古人崇拜的神灵后指出："在宗教祈祷文中所提到的从前的萨满教众多神灵之中，完全找不到格斯尔汗的名字，这说明他在众多神灵之中相比之下是新来者。"[②] 在此之前，曾对蒙古宗教进行过深入研究的布里亚特学者道尔吉班吉诺夫，在他的文章中提到"motor eriyen tegri manggus tegri mihan tegri hilagan tegri bars tegri uggumer tegri"[③] 等很多著名天神，但是也同样没有说到有关格斯尔腾格里的情况。由此可知，格斯尔在蒙古人心目中成为具有较高地位的受崇敬对象并非已久，而肯定是较晚的事。我们回过头来再看蒙藏《格萨尔》中藏族比较熟悉而蒙古族并不熟悉的那些神灵，恰恰说明了它们是通过翻

① 道森编，吕浦译《出使蒙古记》，中国社会科学出版社，1983 年，第 72 页。

② 图齐 海希西：《西藏和蒙古的宗教》，天津古籍出版社，1989 年。

③ 道尔吉班扎罗夫《黑教或称蒙古人的萨满教》，《蒙古史研究参考资料》第十七辑，呼和浩特，1965 年。

译慢慢走进蒙古人视线的。

(四)我们从蒙古文《格斯尔》中很容易找到藏族喜闻乐见或惯用的某些表现手法,即善于使用书面与口头文学常用的故事母题。例如,故事讲到有好几个竞争者,都想娶茹格慕为妻,茹格慕来到他们面前说:谁要是能够在我转身之间把七十只羊的肋骨和一罐子酒分发给周围众人,并把一颗鸟头大的绿松石放进嘴里,我就嫁给谁!结果在竞争者中一瞬间能够完成这些事情的只要角如。[①] 这个故事母题,我们可以从吐蕃首领松赞干布派遣噶尔鲁东赞赴汉地迎请唐朝文成公主的那段故事里找到。这个故事主要情节是,唐廷为测试来朝迎请文成公主的诸使节才思,提出一道题——每个使节吃完一只羊,并把羊皮子糅熟,同时每人还要喝一坛子酒而不醉,如此连续夺冠者才能获得首选文成公主的资格。这是藏族民间几乎家喻户晓的故事,它甚至被写进了史书典籍。如《旧唐书》、[②]《智者喜宴》、[③]《西藏王统记》、[④]《白史》[⑤] 等汉藏文献,均有记录,而且《蒙古源流》、[⑥]《蒙古历史文献九种》、[⑦]《鄂尔多斯民间故事》[⑧] 之类蒙古文书籍也有记录。如此以喝酒吃肉之类举动来考验人们能力的作法,在《格斯尔》中得到应用,它与蒙古人在他们故事、传说和史诗中经常使用的以赛马、射箭和摔跤来衡量好汉的传统标

① 《格斯尔的故事》(上册),内蒙古人民出版社,1955 年,第 99 页。
② 《旧唐书》,中华书局,146 页。
③ 巴俄·祖拉陈瓦《智者喜宴》,油印本,1979 年,61 - 63 页。
④ 萨迦索南坚赞:《西藏王臣记》,民族出版社,1981 年,97 - 131 页。
⑤ 根敦琼培:《白史》,西北民族学院研究所,1981 年,第 59 ~ 60 页。
⑥ 萨囊彻辰:《蒙古源流》,内蒙古人民出版社,1980 年,47 - 76 页。
⑦ 金峰编:《蒙古历史文献九种》,呼和浩特,1983 年,112 - 119 页。
⑧ 《鄂尔多斯民间故事》,内蒙古人民出版社,1991 年。

准完全不沾边。

藏文“贵德版”讲述格萨尔打败黄帐王后，趁黑爬到屋顶，顺着天窗往里看，地板上似乎有池水，他以为那是黄帐王的精灵，不敢进去。珠毛知道格萨尔在屋顶犹豫，立刻把手镯取下来，抛掷在地上，使它滑过去。格萨尔确定不是池水，便跳进屋里救出了珠毛。在地板上滚动手镯或戒指，以此作为信号的母题，好像比较早就被藏族所熟悉，因为《西藏王统记》[①] 中有这样的故事：松赞干布的尼泊尔夫人尺尊和中原夫人文成公主二人各自主持建造了大召寺和小召寺。有一次尺尊请松赞干布到她寺庙，他在门口往里看时，天花板上五彩缤纷的图案反射在平如镜面的地板上，如同湖水在荡漾。他不敢进去，于是尺尊把戒指扔在地板上，使它滚过去，松赞干布知道地上没有水，才放心地进去。实际上这种在地板上滚动戒指的故事母题，很可能来自于佛教徒口耳相传的佛经故事，我们从《贤愚因缘经》[②] 里就能读到它。

（五）蒙古文《格斯尔》的众多人物，真正用蒙古名字命名者很少，相反，以藏文名字命名者居多。这一点也足以说明这部作品的归属问题。有些人名完全是照藏文音读规则抄录下来的，所以无法知道它究竟是什么意思。有些人名意思比较明确，但可以看出它完全是从藏文翻译过来的。还有一些人名，在同一部书或同一章故事里叫法和写法前后不统一，这种混乱的情况恰恰是因蒙古人对藏人名字的叫法与写法不熟悉所致。假设这部作品最早出自蒙古人之手，绝不会出现如此前后不一甚至相互矛盾的情形。

---

① 萨迦索南坚赞：《西藏王臣记》，民族出版社，1981 年，97－131 页。

② 《佛经故事选》，江西人民出版社，1981 年，192 页。

不同民族彼此正确使用对方的姓名,本来不是一件很简单的事,为了确保称呼和书写的正确性,人们也寻找了一些方法。在蒙古文版本中,只有"咱雅版"在蒙古文译的人名下抄录了藏文原名。这一方面是为了使读者了解方便,另一方面也对蒙古文《格斯尔》是经过翻译的作品的一个小注解。这种提倡名从主人的作法,逐渐被社会所接受。

《智慧之鉴》[①] 中明确规定:"又班智达、圣人以及王臣之实名,环境、花草树木之称谓一经翻译就不易理解,呼唤起来也难,所以,遇到班智达、大王、花草的名字时,务必在其前或后补写梵文和藏文名字。""咱雅版"的传抄者无疑是拥护并积极响应上述意见的人。但是他在众多人名下填写的藏文名字为数不多,这肯定与他手中缺少像样的藏文本可供参考有关。

我们知道,与格斯尔及其活动场所相关的有些名称,早已记录在蒙藏文献之中,相比之下,这些文献的成书时间藏文要比蒙古文早。比如从目前所知,格斯尔的名字最早出现于《蒙古源流》,在 17 世纪后半叶,然而在藏文里,明代问世的《汉藏史集》[②] 中就有格萨尔的记载。此书不但有"岭格萨尔",而且还有另一个"冲格萨尔"。国内外学者中也有人认为,《摩尼宝训》[③]、《白马琼乃》[④]、《五部遗教》[⑤]、《西藏王统记》、《贤者喜宴》中提到的"军王格萨尔",同史诗中讲述的主人公并非一人。另据石泰安报道的一本书《朗布提色如》,除了记述格萨尔家族外,还提到他周围僧伦、查尔跟、超同等人的名字。从这些迹象看,

① 仁钦嘎瓦 斯钦朝格图:《智慧之鉴》,内蒙古人民出版社,1982 年,第 14 页。

② 《汉藏史集》,中央民族学院影印本,1983 年,14 - 15 页。

③ 《摩尼宝训》,[清]康熙 51 年(1712)木刻本。

④ 《白玛琼乃》又称《巴德玛桑布传》木刻本,北京图书馆藏。

⑤ 《五部遗教》,有人说松赞干布著,请参阅《民间文学论坛》1985 年第 1 期。

格斯尔故事的演变过程是漫长的，而在此漫长过程中，口头演说和书面传说记录彼此借鉴、相互补充的可能性也是存在的。如此看来，当蒙古人尚不知格斯尔为何人时，藏人间似乎早已有了他的传闻。

（六）蒙古文《格斯尔》对该书的作者和整理者几乎没有留下任何痕迹，这也是阻碍搞清它归属问题的结症之一。然而有关它的译者，“诺木奇版”和“鄂尔多斯版”倒有些零散的记载。“诺木奇版”的结尾有“向喇嘛顶礼膜拜，……此书在诺木奇提议下，由苏玛底噶尔底托因符格奔额尔德尼额尔赫却吉信奉宗喀巴而译之。由贡德固希喇嘛写录”等字样。蒙古学者仁钦先生在此书影印出版的序言中说：“这部格斯尔传是遵照鄂尔多斯图门博硕克图济农之夫人，1614 年号称达拉菩提萨都·诺木奇达赖斯琴准肯可敦的太嘎勒可敦的提议而翻译的，所以其翻译的时间在 17 世纪是明显的。”① 但是如果再仔细观察，就会发现，那段文字同格斯尔传本身毫不相干，因为它本身就是一个单独的文章，完全可以独立成篇，篇名为《喇嘛额尔德尼与格斯尔会晤经》。因紧贴在“诺木奇版”结尾之后，所以很多人把它视为《格斯尔》的一部分，没有把它们区别开来。

“鄂尔多斯版”的记载是：“观音菩萨之转世威勒布图格奇的这部经，是由乌威(逆)可敦于铁虎年沙莱浩林一月初，为一切众生利益，……重返福禄之位的达赖喇嘛光辉身躯，为后世众生借鉴之故，降旨从藏文翻译成蒙古文。于是由苏玛底噶尔底托因贡布额尔德尼额尔赫却尔吉瓦，向著名宗喀巴足下顶拜之后，对照着众多原始经文进行翻译。”② 看来“诺木奇版”和“鄂尔多斯

---

① 《诺木奇可敦版格斯尔》，蒙古国影印本。

② 《鄂尔多斯版格斯尔》，蒙古国影印本。

版”上的这两段文字不像是彼此转抄的。首先，提议翻译格萨尔的倡导者不同，前者由诺木奇可敦提议，后者由达赖喇嘛降旨；其次是翻译的书籍不同，前者为《喇嘛额尔德尼与格斯尔会晤经》，后者为《观音菩萨之转世威勒布图格奇的经》；再次翻译者似乎也不同，前者由却吉后者由却尔吉瓦翻译（这二位名字前所加的修饰语基本一样，而且他们的名字也基本相似，若不从字面考虑，他们或许就是同一个人）。

现在我们对《喇嘛额尔德尼与格斯尔会晤经》和《观音菩萨之转世威勒布图格奇的经》做一些推测。从它们所处蒙古文《格斯尔》相应位置及其内容等因素考虑，前者是在蒙藏《格萨尔》中罕见的一个文本，它看来很像是僧俗二人围绕诵经、受戒、行善与否所致利弊如何，诸如此类问题展开的讨论或对话，只是把主人公的身份换成他们的最高首领而已，否则它与我们讨论的史诗几乎不相干。而后者却与我们谈论的史诗有关，书名本身就很能说明问题，其中“威勒布图格奇”是藏文“don grub”（业成或成就）的蒙古译文，是格斯尔在天界的称谓，说他是“观音菩萨”的转世，书名上把格斯尔的这些特殊标志都反映出来了。另外，在上述译者的话里有“对照着众多原始经文进行翻译”的字句，指的正是藏文《格萨尔》。“鄂尔多斯版”与北京版《格斯尔》是属于一个系统的文本，所以它们同藏文《格萨尔》有同样重要的关系，其中均有翻译的成分。

二、蒙古文《格斯尔》中的编纂文

在蒙古文《格斯尔》多种版本里，有些章节的内容、其中有些人物的名称、故事母题等同藏文《格萨尔》的相关部分既有相同又有不同之处，把这种在整体上有较大区别而局部上具有较大相同性的独立篇章，统统解释为翻译作品或完全归纳为非翻译

作品，都不确切。笔者认为这种特殊现象应当属于该史诗在传播过程中不断发生演变的一个侧面，它是由蒙古人从格斯尔众多传闻中把不同的但却是自己比较喜欢的那些故事情节拼凑在一起，甚至还不免夹杂一些其他内容，如此重新演绎的篇章，只能称作编纂文，这才是比较恰当的。

其中《格斯尔降服贡布汗》最有代表性。这是一个反映战争场面的故事。事端的起因是由贡布汗挑动的。他说："我有生以来还没有娶过亲，要向任何一位可汗发出通报并杀死他，然后娶其妻子。"[1] 接着他决定让白鹰、孔雀、鹦鹉和乌鸦分别飞往天国、那钦汗驻地和汉藏地区，察看哪里有美丽动人的夫人。当时格斯尔在异国，与赛呼莱高娃可敦在一起。他因吃了这位可敦给的迷魂汤，丧失记忆，忘掉返回家乡。其间，家乡遭受了贡布汗的入侵，他的将士和妻子们虽同贡布汗进行决战，但难于抵挡。在此非常时刻，格斯尔的仙姐化作飞鸟前往弟弟驻地送信，但遇到赛呼莱高娃的干扰未能成功。接着另一个姐姐化做大鹤，飞到格斯尔驻地，让天下起冰雹，并叫弟弟吃一颗冰雹，使他吐出肚里的毒食，脑子清醒过来，恢复了记忆。他烧掉罗格萨的家园，带着赛呼莱高娃上了返回家乡的旅途。

这个故事与格斯尔到北方降服十二头妖魔的故事大致相同。但是开头的部分却与赛莱河三帐汗入侵岭国的情形一样。在后方，由超同和色格勒岱二人为消灭贡布汗的哨兵而出场，结果色格勒岱在途中被一个大魔怪吞进了肚子，吓得超同往回跑，色格勒岱从魔怪的腹中喊："你若不把我吐出来，我就要切断你的喉咙"，吓得魔怪把他吐出来了。他用咒语杀死了魔怪。这个情节在格斯尔杀死山一样大的斑斓虎的篇章里出现过。另一处

---

① 《格斯尔的故事》(下册)内蒙古人民出版社，1955年，第193页。

还有类似"勇士阿难达想试探一下周围随从者的胆量,走进了妖魔的嘴里,躲藏起来了"[①] 的记述,实为同一类母题。当阿伦慕尔根查看贡布汗的精灵时候,是扮作他姐姐的模样去的,贡布没有认出她,信以为是自己姐姐,便把秘密藏置精灵的地方告诉了她,结果丢了性命。这是阿伦从罗布萨哈手里救出变成毛驴受苦受难的格斯尔时使用的老办法。

从总体上看,贡布汗的这一故事,大致由两部分组成:格斯尔从魔城回来以前,贡布汗入侵岭国为一部;格斯尔回到家乡,追击贡布汗的战斗为另一部。这个故事在蒙古文"彻旺版本"中收录时,第一部分被删掉,为何被删不得知,该版接着讲述的是第二部分:阿伦化作魔怪的姐姐,格斯尔变成她的儿子,来到贡布驻地。贡布向姐姐央求,想收其儿子作为养子,姐姐满足了他的要求。他给儿子起名"huser - e eche ologsan huhe dichechen"[②],举行了盛大宴会。宴会上还开展了摔跤、射箭等竞技活动。比赛中有一个叫呼和岱斯琴的人,以非凡的本事击败所有对手,领取各项之冠,深得贡布汗信任。他获得统帅贡布汗军队职权,而且还知道了密藏贡布汗精灵的地方,结果一举歼灭了贡布汗。这个故事无疑是格斯尔消灭赛莱河三帐汗一战的一部分,只是故事中的人物发生了一些变化而已。

从贡布汗的故事发展主线看,并不难发现它是以《夺取赛莱河三帐汗政权》为基础,再添一些枝叶而成的。所添枝叶部分的某些细节也曾经出现在其他故事之中,如:"妖魔手下一名将领叫希米尔,不忍心看到家乡遭受摧残的情景,手持宝刀,悄悄来到正在痛饮甘泉水的萨仁额尔德尼背后,一刀把他砍成两半。

---

① 《格斯尔的故事》(下册)内蒙古人民出版社,1955年,第264页。

② 《格斯尔的故事》(下册)内蒙古人民出版社,1955年,第303页。

萨仁额尔德尼临死前说，‘我父亲会给我报仇的，或者我爷爷向你讨还血债。’”① 不久，那仁额尔德尼飞马赶到，他把萨仁额尔德尼的灵魂托付给一只雄鹰，把他尸骨装进一个贝型袋囊里，去见乌兰尼敦。② 这两段引文所说的希米尔砍死萨仁额尔德尼和那仁额尔德尼把死者灵魂托付飞禽的行为，曾在赛莱河三帐汗入侵格斯尔家乡时出现过一次，只不过把那里的人物都给替换了：原来是辛巴砍死哲萨，而茹格慕高娃把哲萨的灵魂托付给鹰。虽然原来的藏文名称统统被蒙古文名称替换，但是他们的行为却没有改变。

在蒙古文《格斯尔》中，与贡布汗的故事类似或者说用同样手法编制的另一个故事是《降伏那钦汗》。那钦汗企图夺取格斯尔的妻子为己有，格斯尔用神算事先知道了那钦汗的阴谋，采取主动出击的策略，他带领三十个勇士、三个姐姐以及众夫人，逐个摧毁了那钦布置的暗哨，并活捉了他的密探。格斯尔摧毁那钦的精灵，消灭他本身，乘胜攻入敌人的后方，夺取其家园和财产，最后在这里重新建立了自己的庙宇。从这个故事梗概看，开始的部分与贡布汗、赛莱河三帐汗向格斯尔进军的情形一样，属于使用统一模式的例证。至于故事展开的部分，也没有多少新鲜东西。遭受迎面痛击的那钦汗加强防御，增设哨卡，处于被动状态。而格斯尔的军营中不断有勇士出阵，抢回那钦汗的牛马，夺得他的财产，使那钦汗威风扫地。此处只是出战人员增多，交战时间拖长了。另外，在那钦汗身边有两位叫吉苏岱和纳呼莱的勇士，对他贪婪的举动表示不满，极力阻拦他继续前进。这个细节又是我们熟悉的：赛莱河三帐汗进犯格斯尔家乡时，有一位

---

① 《格斯尔的故事》(下册)内蒙古人民出版社，1955年，第348页。
② 《格斯尔的故事》(下册)内蒙古人民出版社，1955年，第349页。

叫善巴米儒孜的人阻拦过他们的行为。有关这个细节，实际上藏文《格萨尔》叙述得更为详细。

在战胜那钦汗的过程中起到关键作用的人，莫过于生长在天界的萨仁额尔德尼。据说他是哲萨的儿子格日勒岱斯琴的儿子。他受天母 absa gurje 的指令下到人间协助格斯尔除暴安良。我们记得格斯尔是从天界来到人间的第一个人。另外，在一次战斗中死去的哲萨，灵魂归了天界，后来他又受天母之令降到人间，帮助格斯尔处死了安都勒姆寒，算是第二位从天界来到人间的人。还有格斯尔的三个姐姐，是承担连接天地之间的使者。有如此先例的情况下再来一个萨仁额尔德尼就不足为奇了。当然，他们歼灭敌人时所使用的具体方法不尽相同。萨仁额尔德尼用神秘的幻术把天书寄给纳呼莱和阿伦，劝纳呼莱作格斯尔夫人，劝阿伦打扮成纳呼莱的模样去烧掉那钦汗密藏灵魂的树木。如此一来，纳呼莱的形象就与藏文《格萨尔》的阿达拉姆寒相同了，而阿伦则重演了她变换自己为魔怪罗部萨哈姐姐的老方法。纳呼莱和阿伦相遇，经交谈发现她们还是亲戚，这也是新的内容。

当格斯尔从外面进攻那钦时，苏吉岱从内部向格斯尔透露了那钦密藏主要灵魂之处，原来他的灵魂是些蛇、金银质的顶针、金黄色的蜘蛛之类的东西，把它们烧毁之后才能消灭他。在格斯尔的对手中，拥有像他这样多种灵魂的便是北方的十二头妖魔。藏文里有个叫秦恩的人、蒙古文里图孟吉日嘎朗，分别帮助主人公探明了妖魔灵魂躲藏的地方。没有这些人的帮助，格斯尔不可能独自战胜妖魔。格斯尔身边的勇士在与那钦的战斗中个个立功，于是超同请战出征，围绕他发生的一些情节也在赛莱河三帐汗的故事中出现过。

在诸如此类用相同故事、情节和人物编制的篇章里，还有一

些陌生的内容搀杂在一起。以那钦汗的故事为例，就有历史上蒙古可汗及其领地和山川的记载："北方杭盖哈拉洪那山中居住的那钦汗聚集了四十四个蒙古国，五十二户之邦，一百零八名大臣，二十八部落之国，三千五百万士兵，三百名使臣好汉，在辽阔的草原上举行从未有过的乳海般的宴请，会上那钦说，我没有漂亮的妻子，告诉可敦，如果她长得好，就把她娶下来。"[①] 从那钦的居住地、庶民及其国民组织机构看，他的确像一个蒙古可汗，但是再看他手下吉苏岱的言谈，情况又不同了。他说："据传为了铲除十方毒苗而诞生的圣明格斯尔可汗是由上天派来的，他有五六个仙女般的夫人。锡尔古勒津汗有三个女儿，东方圣主成吉思汗有一叫阿拉腾格日勒图的女儿，美貌赛过月亮，唐古特锡都尔固汗有个叫古尔伯勒津高娃的夫人，所有这些美女中你一个都不能选，想入非非必无好果。"[②]吉苏岱这番劝说主子的话语所涉及的人物，有的是传说中的，有的是历史上的，此处似乎把野史和信史里的人物都捡起来了。就引文提供的信息看，似乎那钦与格斯尔、成吉思、锡尔古勒津、锡都尔固及其他们的女人们是同一时代的人。实际上，蒙古成吉思与唐古特锡都尔固是历史人物，他们在 13 世纪初有接触。

那钦所聚集的"四十四个蒙古国，五十二户之邦"里，"四十四个蒙古国"这种提法历史上曾经有过。这一称谓在《蒙古源流》、《卫拉特法典》之类文献中屡见不鲜，对此符拉基米尔佐夫有如下解说："元朝以后，这种区分仍旧保留下来，那就是在元朝崩溃以前存在的四十（都沁）万户中，存下来的还有六万户（土绵），其中三万户属于左翼，三万户属于右翼。四万户的卫拉特

① 《格斯尔的故事》（下册）内蒙古人民出版社，1955 年，第 388 页。
② 《格斯尔的故事》（下册）内蒙古人民出版社，1955 年，第 386 页。

人不算入上述四十万户内，因此，整个蒙古人民便分成两部分：(蒙古人的)六万户和(卫拉特人的)四万户。在当时以及后来根据传说，人们都这样说：duchin durben hoyar(都沁都尔本二部[四十四万户])，意即全体蒙古人。"[①] 显然，成吉思汗与这个称谓的出现并非在同一个时期。

在那钦汗故事中如此对待时空，不加以严格区别而随意使用的情况，自然不足为信，不过，它无意中指明了另一个问题，那就是该故事的产生或编写时间，应当在上述人物尚健在的时候。成吉思汗攻打唐古特，其主尼鲁呼布而罕前来归顺，为此成吉思赐予他锡都尔固之名号，关于此事反映蒙古早期历史的《蒙古秘史》[②]、《史集》[③] 均有相应记载。但是，对于成吉思汗当时就把锡都尔固之夫人古尔伯勒津高娃纳为妃与其共枕之事却只字未提。然而有关这个传闻，在17世纪后叶问世的蒙古史书《蒙古源流》和《大黄册》中都有记载。此事也反映在蒙古文《格斯尔》中，但是藏文《格萨尔》没有类似记述。

说明那钦汗的故事产生时间较晚的另一个证据是，指挥格斯尔作战的，或协助的，或保佑的，竟然与佛陀及其信徒有关。其中有至尊释迦牟尼下了命令，苍天 ahai guru 祖母及 eji aṇanda gurban tegri 也纷纷下了命令[④] 之类的说法。他们还祝福格斯尔说："去北方时由观世音菩萨保佑你，去东方时由众菩萨保佑你，去南方时由巴德玛桑布保佑你，去北(西)方时有庞大的龙王保佑你，去中部时释迦牟尼保佑你，你那尊贵的头颅由无数的佛

① 符拉基米尔佐夫：《蒙古社会制度史》，中国社会科学出版社，1980年，第310页。

② 《蒙古秘史》，乌兰巴托，1947年，第265页。

③ 拉施特：《史集》(第一集第二分册，商务印书馆，1983年，318－326页。

④ 《格斯尔的故事》(下册)内蒙古人民出版社，1955年，第392页。

保佑吧！"[①] 这个佛教味道非常浓厚的祝词，已经与蒙古古老传统即信奉萨满时期的习俗完全不同了。笔者认为，在蒙古文《格斯尔》中诸如此类或明或暗反映佛陀经历、讲述佛经故事和传说，一定与佛教文化渗透蒙古以及大量佛经或藏文书籍被翻译成蒙古文的时代相关。传统文化发生这一重大变化的时间大致在16—17世纪。

在蒙古文《格斯尔》中还有一篇，在结构安排和故事编制的手法上同前面介绍的两个篇章极其相似，是格斯尔征服占据金银关口的二十一头罗格萨汗的故事。故事大致以三步推进。首先格斯尔决定攻打占据其狩猎地的十二头罗格萨汗，重点写的是出征前的准备。其次是从阵地上，由格斯尔部下以及他们的子女相继攻入罗格萨阵地，消灭他事先布置和埋伏的各种岗哨与精灵。仗打得非常艰苦，双方伤亡颇多，不见胜负。再次，在关键时刻格斯尔获得一个特殊人的指点，战机才发生了变化。一个极为矮小的人为他占卦，让格斯尔亲自化鸟飞到罗格萨驻地，得到罗格萨女儿赛呼莱的宠爱，通过赛呼莱的帮助才把罗格萨彻底消灭。返回途中格斯尔到佛陀驻地领取甘露，以此圣水救活战中阵亡的勇士，并娶赛呼莱为妃。

该章中也断断续续提到了前面已经讲过的某些故事情节。例如，赛呼莱形象时而显得与藏文《格萨尔》的阿达拉姆相似，时而又显得与蒙古文《格斯尔》图孟吉尔嘎朗相似。格斯尔娶赛呼莱的办法与娶阿珠慕尔根的办法完全一样。有关超同的背叛、哲萨的灵魂从天而降这些内容，在此又重复出现了。那个二十一头罗格萨的描述有时和阿杰拉姆相同，有时和大山般的斑斓虎相同。如下描述："十方之主格斯尔可汗砍掉了安都勒姆寒的

① 《格斯尔的故事》(下册)，内蒙古人民出版社，1955年，第393页。

五个头颅，可他又立刻恢复了原形，格斯尔举剑而立，这次安都勒姆用他那黑色长刀把格斯尔从左肩砍到脚跟，把他劈成两半，顷刻间两半身躯合在一起。"[①] 这是格斯尔和安都勒姆之战中的一个片段。"那妖魔恢复了原形，就和格斯尔赤手空拳搏斗起来了，此时妖魔的精灵也出来助战，……格斯尔本不该失脚，可是他踩在黑豆上滑倒了，说时迟那时快，妖魔把格斯尔从左肩砍到脚跟，格斯尔的身体获得上天赐予的威力，立刻康复。他举起钢刀力劈妖魔，可他毫不在意。"[②]这是格斯尔和罗格萨之战的片段。不难看出，格斯尔与阿达拉姆、格斯尔与罗格萨之间展开的搏斗在某些细节上确实如出一辙。再看一下人们谈话中出现的相似细节。"格斯尔从斑斓虎嘴里发令'哲萨，放手，我知道你，别弄坏了这个虎皮，用别的办法杀它，它的头皮能做一百个箭筒，身上的皮子能做一百五十披甲。'"[③] "赛呼莱可敦把洁白的盐扔进火里，盐发出劈啪声，妖魔摔倒在地上打滚，格斯尔立刻上去压倒它，哲萨也赶到准备射死，圣明的格斯尔劝哲萨别射箭，会弄坏它皮子，留着它能给我三十个勇士做甲胄。"[④] 两段话，前者是格斯尔打斑斓虎时说的，后者是正在谈论的本章中出现的。难道它们之间没有任何关系？类似的例子还有，不必一一列举。

蒙古文《格斯尔》讲述的像贡布汗、那钦汗和罗格萨的故事，都有一个共同的特点，那就是，它们以格斯尔某个现成的故事为蓝本，然后从其他口头或书面传承中筛选一些故事情节或故事

---

① 《格斯尔的故事》(下册)，内蒙古人民出版社，1955 年，第 39 页。
② 《格斯尔的故事》(下册)，内蒙古人民出版社，1955 年，第 178 页
③ 《格斯尔的故事》(上册)，内蒙古人民出版社，1955 年，第 99 页。
④ 《格斯尔的故事》(下册)，内蒙古人民出版社，1955 年，第 182 页。

母体加进去,再进行添枝加叶来完成,嫁接手段上的或模仿或编制或拼凑的痕迹比较明显。表面上每篇虽然能够独立成篇,但是它既不能算一个从内容和形式上都别具一格的格斯尔篇章,又不能算与格斯尔没有任何关系的另一类文学作品。根据其处于两者之间的这个特征,以及它们本身又容纳蒙古和藏族格萨尔故事等因素的实际情况,我们称其为编纂文也是比较适宜的。它们与直接翻译的篇章和章节不同,有些创新的味道,这是蒙古人根据自己社会、习俗和审美情趣,重新创作的格斯尔篇章。

三、蒙古文《格斯尔》中的独创文

分辨出蒙古文《格斯尔》中那些内容和形式上同藏文《格萨尔》相同或相似的篇章之后,剩下的部分便是相对独特的章节了。对于此类藏文《格萨尔》中没有的完全蒙古化的章节,我们认为它是对该史诗作品的延伸与发展,应当把它视为蒙古人的成果。具体说,在流传比较广泛的蒙古文十三章本里,上册第六章、下册第十一章(上下册的这两章实为一章的变体)、第八、九章;布里亚特《阿拜格斯尔》第一、三、六章,《温金格斯尔》第五章,这些章节当然也提到了格斯尔和他的勇士,但是借用他们讲述的故事以及在故事框架中镶嵌的其他神话、传说之类东西,大大冲淡了原始文本风味,同时加深了蒙古文化的色彩,所以其主人公和原始形象发生了变化,故事本身的文化氛围也与原始文本大不相同了。我们把这些篇章看作是蒙古人独创的内容。

国外学者也已注意到蒙古文《格萨尔》下册的第八、九章在蒙古民民间有较广的流传,据洪达耶娃《在蒙古和布里亚特流传的格斯尔》一文说:“估计,很可能,所有这些零散的章节的内容包括在 1716 年出版的版本里。这个时代是史诗发展过程中的转折时期,史诗的有些个别情节现在发展成了格斯尔传说的独

立章节。关于安杜尔马汗的叙述不知为什么当时没有编写进去,实际上这个内容在木版书的前期已经形成。"[1] 洪氏这些观点基本上是正确的。蒙古文最早木刻版《格斯尔》,的确很像是些零散章节的汇编,这一点可以通过它们相对独立、彼此没有必然顺序来衔接、章节之间内容并没有明显以前因后果顺延等情况得到证实。但是,洪氏没有详细说明"安杜尔马汗的故事"早于木刻版之前形成的具体情形。实际上这一章对蒙古文《格斯尔》的继续发展和传播具有一定承前启后的作用。假设没有它,以后的故事,特别是蒙古文《格斯尔》下册的内容就无法延续了。

我们还记得,格斯尔的哥哥以及他的勇士们是在和赛莱河三帐汗的战争中先后殉职的。可是后来,当格斯尔继续与人间邪恶势力、大自然的灾难及其代表可汗、罗格萨和妖魔进行殊死搏斗的时候,他归天的哥哥和阵亡的勇士们仍然在冲锋陷阵、立下赫赫战功。这是为什么?答案并不复杂,让死者复活,问题就解决了。蒙古文《格斯尔》第八章正是为满足此需要而问世的。这个内容在藏文《格萨尔》中没有,而只有蒙古文《格斯尔》才有,实际上恰恰是蒙古人用自己的聪明才智创造的。

藏文《格萨尔》中,如在《霍岭大战》里,贾察被辛巴砍死,珠毛把他灵魂通过老鹰送到天界,从此不见其人。另外在《姜岭之战》中,岭国将领丹玛同辛巴内讧,一气之下离开了岭国,此时贾察灵魂从天上下来,劝说丹玛不必离开岭国,使他回心转意。藏文对贾察的灵魂从天而降的描述和蒙古文对他本人从天下凡的细节也不一样。更重要的是蒙古文没有《姜岭之战》的内容,自然不会有贾察及其灵魂的出现。同样,藏文《格萨尔》没讲有关

---

① 洪达耶娃:《在蒙古和布里亚特流传的"格斯尔传"》,《民间文学译丛》第一集,第168页。

安都勒姆——连格斯尔都无法对付的妖魔的事,所以也没有必要让已经在天国的贾察重返人间。

我们前面已经说过,蒙古文《格斯尔》上册第六章和下册第十一章是同一个故事的变体,在篇幅和内容上后者比前者稍大且多。故事讲述的是,对于信奉佛教的格斯尔心怀不满的一个邪道,装扮成尊师佛陀派来的大喇嘛,到格斯尔家乡诵经传教。格斯尔在夫人的催促下去拜见这个大喇嘛。他在格斯尔的额头画了个驴像,并念诵咒语,使他变成了一头毛驴,让他干又脏又累的活,使劲折磨。从蒙古文《格斯尔》逐渐演变为布里亚特版的各种文本,也有这个内容。迄今为止,在藏文《格萨尔》中还没有发现与此相同的篇章。

在蒙藏文史诗中格斯尔对待宗教的态度比较复杂。有时他讽刺喇嘛、讥笑活佛无所顾忌,至于上天堂下地狱也毫不畏惧,我行我素,很像一个叛逆者。有时他又以一个僧人的身份出现,念经诵咒,守戒修行,建寺筑塔,令那些持有异教邪念者皈依佛门,使他们的家园崇信佛陀奉行佛法。从这些行为看,他又像个虔诚的佛教徒。用他自己的话说:“安定整个藏区,专门树立释迦佛,镇压妖魔和邪恶势力,这三件事情是我不可推卸的责任。”[①] 为了完成这个使命,他不得不扮演各种不同角色,不得不采取各种不同手段。所以,他在铲除妖魔时一定表现得勇猛顽强,采用暴力行动,大开杀戒,以一个世俗勇士身份出现。但是一旦战火平息,家园需要重建,人民需要安居乐业的时候,他的责任又要变,需要把所有众生引入佛门,就得以佛门弟子或喇嘛活佛的身份出现。

再来看一看他是如何回顾自己往事的:“我在十五岁上降服

---

① 《查姆岭森钦那木特》,乌兰巴托,1959年,第154页。

了北方吃人的魔怪,并在他的部落里弘扬了佛法,使那魔怪之城郭变成了神堂。九年后,在斯琴可汗的脖子上套夹,背上按鞍子,使那些离异逃散者重新返回来,栽培了白教之苗,拔掉了黑教之根。再过六年,使凶狠的苍龙败落在荒野滩,夺得了穆布羌的城郭,改变后的魔怪之城可与天宫比美,百姓开始安居乐业。再过三年后,天母令我去门城,并说若不消灭南方的妖魔辛迟,佛法无法到达那里,佛教就不能扎下根。"[①] 显而易见,格萨尔所到之处,务必要把征服妖魔和振兴佛法两件事情同时并举,他的这种使命贯穿在蒙藏格萨尔的多数篇章之中。引文里的"白教"指的是佛教,而"黑教"指的是萨满教或苯教。黑白两种教法在早期蒙藏社会彼此不断发生排斥、斗争,也反映到了史诗里。

在藏文《格萨尔》中,与妖魔鬼怪和邪恶势力做不懈斗争的格萨尔偶尔也处于劣势,陷入力不从心、寡不敌众的境地,但是最终得到上天、天母或三个神仙姐妹的帮助、指点,转危为安,战胜对方。所以在他的经历中没有让对方任意摆布自己,尤其没有被他们欺骗为毛驴的耻辱历史。那么在蒙古文《格斯尔》中,主人公怎么变得如此无能?使穿着袈裟的妖魔欺骗得逞,随心所欲地欺侮自己?这大概和作者的意图有关。作者想说明的是:连格斯尔这样的盖世英雄,由于信奉佛法,都会被利用僧人身份的妖魔骗得连性命都难以保住,那么,信奉佛教的普通百姓命运就更惨了。作者以此告诫和提醒人们:那些念经诵咒、供奉三宝、道貌岸然的僧侣们,或许也是装扮成一副慈祥面孔的妖魔,如果不警惕就会上当受骗,当牛做马可能就在眼前。变成毛驴的格斯尔渴望恢复本来面貌的时候,佛陀与天神都显得无能为力,真可谓泥菩萨过河自身难保。所以只好求救于阿珠慕尔

① 《门岭之战》,四川人民出版社,1982 年,第 430 页。

根这位女性！在此佛陀与天神的权威和能力被彻底否定。

如此公然攻击佛教的内容闪烁在蒙古文《格斯尔》中，并非偶然。这是长期受佛法虚伪宣传欺骗的蒙古人逐渐认清它的本来面目，开始进行揭露和鞭笞的表现。蒙古文《格斯尔》反映出的嘲讽、攻击和否定佛法的倾向，要比藏文《格萨尔》多且突出一些。

众所周知，活佛转世制度是藏传佛教发展到一定阶段后产生的，它深刻地影响了信徒们的思想意识，围绕它而产生的所有新鲜事，自然反映到文学作品里，蒙藏《格萨尔》也不例外。除此之外，蒙古文文献中也有反映，如《水晶鉴》说："松赞干布为观音菩萨之化身，赤松德赞为文殊菩萨的化身，热巴巾为金刚持之化身。"[①] 吐蕃的这三位赞普，都以弘扬佛法抑制苯教而闻名，因而被后人推崇甚至成为菩萨化身接受供奉。《十善福白史册》[②]也有同样的记载，并且还称蒙古可汗"铁木真为金刚持之化身"，"忽必烈为文殊菩萨之化身"。他们在位期间因对当时兴起的各种宗教给予比较宽松的政策而荣获如此声誉。蒙古文《格斯尔》一方面尊崇佛法菩萨，另一方面又对他们采取了蔑视的态度。比如，用那些受人尊奉不可侵犯的菩萨名称来称呼极为普通的人或其妻子儿女，对待佛神显然是一种不尊重或怠慢的表现。本来迈达里（强巴）是未来佛的名称，书中用他命名了莱其布的女人。[③] 满珠室利是站在佛陀释迦牟尼左侧的毕力格巴拉米德佛，书中用来命名伯通的女人。[④] 详细琢磨这些名称就会发现

① 金巴道尔吉：《水晶鉴》，北京民族出版社，1984年，第430页。
② 《十善福白史册》，内蒙古人民出版社，1981年，第124页。
③ 《格斯尔的故事》（下册），内蒙古人民出版社，1955年，第465页。
④ 《格斯尔的故事》（下册），内蒙古人民出版社，1955年，第198页。

有讽刺意味,这种倾向是藏文本所没有的。

使人转变为毛驴的故事母题,在印度[①] 和中国[②] 民间故事中也能找到,很早与这两个国度发生文化交往的蒙古人,利用此类母题重新编制一些故事,加进《格斯尔》中,不是没有可能。

除了蒙古文《格斯尔》的上述特殊内容与章节外,还有一些人物也比较特殊。以阿珠慕尔根为例,首先,她的身影在藏文里看不到。相反,她的形象和名称早已被蒙古人所了解。对此《蒙古风俗记》[③] 说:"阿珠慕尔根这个名字在蒙古人中间不陌生。有些书中甚至把她和成吉思汗相提并论。据称成吉思汗每当饮酒时喜欢听歌声,他夫人也遂之娘有个叫阿珠慕尔根的人,很聪明,能唱会弹,所以,成吉思汗很宠爱她,经常带在身边。"两种书讲述的阿珠慕尔根这个人物,都是机智、聪明、能歌善舞的蒙古女性。

另外还有一个人,叫伯通,藏文里也没有这个人。他是个著名的向导,兼任翻译,但他胆量不太大。格斯尔对他倒挺看重,劝手下人说:"他有默尔根特布呢之绰号,不许歧视。"[④] 在蒙古文故事或传说中经常出现的这个名称,或许与古代蒙古和布里亚特人崇拜的自然之神"野猪"、"野熊"有某种关系。从他行为和职责来看,也贴近多民族杂居的地方。

顺便再说一位,叫苏米尔,他一般在哲萨、乞尔金、桑伦后,而在超同、伯通前出场,应当与梵文和汉文所称呼的须弥山名相同。古往今来,蒙古人用它为名者不少。藏文文本没有这个人,

---

① 《说不完的故事》,内蒙古人民出版社,1957 年,第 18 页。
② 《太平广记》第六卷,中华书局,1961 年,第 2276 页。
③ 罗卜桑却丹:《蒙古风俗记》,内蒙古人民出版社,1981 年,第 195 页。
④ 《格斯尔的故事》(上册)内蒙古人民出版社,1955 年,第 100 页。

但是偶尔和他具有相似举动者为丹玛，不过他们从名称到整个经历毫不相干，除在各自的史诗里尽职尽责外，绝无交替出现的例子。

蒙藏《格萨尔》所拥有的每个相同故事，还有多种变体，或以单章或以单篇形式传流在蒙藏两个民族中。辨别它们究竟从蒙古文演变还是从藏文演变，那些人物名称起到提示的作用。比如《阿拜格斯尔》提到苏米尔，它是上承蒙古文《格斯尔》的，而《查姆岭》提到丹玛而不提苏米尔，显然是沿袭藏文文本。以此可类推。蒙古文《格斯尔》除了把藏文《格萨尔》中的有些人物原封不动地移植过来外，还创造了一些原本没有的人物，这应当算是它的贡献。

布里亚特《格斯尔》——《阿拜格斯尔》共 9 章，德米特尔耶夫记录的《布里亚特格斯尔》共 10 章。校勘结果表明，二者除在分章节、编次序方面有所区别外，大部分内容相同。具体说前者的第三章和第六章后者没有，而后者的第五章和第十章前者没有。我们讨论的两种布里亚特《格斯尔》共 19 章，其中和蒙古文文本完全不同的只有 4 章。布里亚特《格斯尔》虽然有其特殊的章节，但它的形成和发展受到蒙古文文本的影响，如同蒙古文《格斯尔》受到藏文文本的影响一样，是毋庸置疑的。

现在我们可以把上述观点简要综合了。蒙古文《格斯尔》与藏文《格萨尔》息息相关。蒙古文文本是取源于藏文文本并发展演变的。蒙古文《格斯尔》中有从藏文《格萨尔》翻译、编纂的部分，同时也有自己独创的部分。那种认为蒙古文《格斯尔》与藏文《格萨尔》没有关系或蒙古文《格斯尔》就是藏文《格萨尔》的翻译作品的观点，均不符合客观实际。

在《格萨尔》这部英雄史诗中充满着蒙藏两个民族的文明，他们用智慧塑造的主人公及其周围的勇士则是屹立在蒙藏两个

民族人民心中不可磨灭的艺术形象。史诗当中的有些人和事发生了某些变化,这是两个不同民族在各自演唱和叙述时不断发展,必然出现的结果。这部英雄史诗是蒙藏两个民族在长期交往中共同培育的绚丽的文明果实。

格斯尔汗原型试探

在一个多民族的国家，各民族之间的文化交往是不可避免的，但是以一个相同的英雄人物命名的一部史诗，通过用不同语言文字传唱和叙述于诸多不同民族中间的，莫过于《格萨尔王传》。这部书藏族称《格萨尔王传》、蒙古族称《格斯尔汗传》、土族称《格萨里》，实际上说的都是同一个故事。虽然这部史诗在不同民族之间流传的具体范围与情形不尽相同，但是其中蕴藏的核心内容彼此相差不大，这一点对于追溯其渊源或探究其最初模式具有重要意义。

本文的探讨对象主要为蒙古文《格斯尔汗传》。笔者以为《格斯尔汗传》的核心有两点，其一，主人公的名称，其二，主人公的经历。有了这两个最原始而坚实的基础，在它上面或在它周围试图构筑任何建筑群，只要根据当地的实际材料，那么，几乎是件随心所欲的事情了。

藏文文本和蒙古文文本中，格斯尔的名称在不同环境或他不同年龄阶段是有些区别的。这大多是后人添补的，但却反映了史诗发展的某些痕迹。换句话说，在“格斯尔”这个名字前头或后面增加的修饰语以及其他称谓，反映了不同文化不断渗透的痕迹。蒙古文《格斯尔汗传》里，格斯尔不但在不同场合改变自己的形象，而且还改变自己名称。从表面看，那些细节处于当时环境与斗争需要，做些伪装，有其合情合理的地方。但是从深层考虑，人们对那些细节赋予了某种象征意义。比如格斯尔在天界时，叫“威勒布特格奇”，是帝释天的二儿子，上有兄长阿敏

萨黑奇，下有小弟特古斯朝格图。他转世到人间，刚出生时被称作“角如”或“尼苏海角如”，后来与赛莱河三帐汗周旋时改变形象，成为一个被遗弃的孤儿，并采用“敖勒折拜”的名字等。这些名称在藏文文本中同样能够读到。

笔者以为，史诗中除了格斯尔以外的各种名称，显然没有成为核心名称。“格斯尔”这个名字，似乎与他父母、祖辈与姓氏无关，倒像是命中注定的。据文本中的占卜者们预言，“将出生一个叫格斯尔萨尔布(噶尔布)都日布(东日布)者，他上身充满十方佛、中身充满四大天王、下身充满四大龙王的气势，他出生便成为占领这个赡部洲十方之恩主、贤明的格斯尔可汗”云云。实际上史诗所始终使用的主人公核心名称，便是他本人尚未出生之前就早已在占卦中显现，或他本人在母胎等待出世时自己所预言的名字。

与主人公格斯尔有关的诸多名称中，“角如”和“威勒布特格奇”无疑是原型。前者为世俗界的名称，蒙古语里“角如”这名不被常用，其带有贬义，如 joro 为专横、霸道，yoru 为恶兆、捣鬼。主人公形象与传统蒙古英雄史诗里出现的那些 buhe(坚固)、bagatur(英雄)、mergen(聪慧)一样，虽然出生于一个平凡的家庭，其貌不扬，常以破衣烂衫的乞丐身份出现，但是一旦到了比试力量、智慧和胆识的关键时刻，他就会变成所向无敌的英雄。据说藏语里 jo ru 这个词，具有立刻站起来走人的意思。

“威勒布特格奇”为天界的称谓，而且这个词无论在蒙古文或藏文当作人名时，往往与佛教创始人释迦牟尼发生某种关系。蒙古文《本义必用经》：bidan - u bagshi sagimauni burhan anu ene zambutib tur sudadani hahan - u hubegun hamug tusa yi butugegchi neretu han hubegun bolon turugsen dur uchuhen hulgeten anu nilh - a bertegchin irgen hemen barimtalamui(p2)(我

们的导师释迦牟尼佛在此赡部洲诞生为净饭王的儿子叫一切利益的成就者，小乘者坚持称其为幼小游民）。蒙古文《水晶鉴》也提到上述事说，净饭王考虑这个孩子出生时周围发生的各种吉祥征兆，便命名为 soniu donrub(p55)。实际上这个称呼是藏文 gzhun nu dun sgrub(青年成就者)的音译。一本藏文《释迦牟尼传》同样写到：de nas rgyal po zas gtsang mas bdag gi bu vdi btsas pa na don thams cad grub par gyur pas gzhon nuvi mtshan don thams cad grub par btags so(p42)(净饭王心想我这个孩子出生时一切事情自然而然成就了，所以就称他为年轻事成者)。凡是讲述释迦牟尼生平事迹的典籍，无一不用 don grub 这个名字来称呼其为净饭王的儿子。就连根据梵文或藏文文献撰写的后人作品里，这个名称也会出现，比如星云大师著的《释迦牟尼佛传》里就有下述记载："商量的结果，因为太子降诞时具备一切祥瑞之相，所以就命名悉达多。悉达多，那是'一切义成'的意思，是再好没有的名字。"(p26)

以上说到的一切义成、事成者、成就者、威勒布特格奇，都是梵文悉达多、藏文 don grub 的不同译名。《藏汉大辞典》对 rgyal bu ton grub 有解释，说释迦牟尼为出家前的名字，并记有 rgyal bu ton grub ki mdo 为"《太子须大拏经》，西秦时代圣坚由梵译汉，后由汉文译成藏文，藏族译师佚名。"(p555)该记载表明，这个名称以及有关他的事迹早已被汉藏民族了解。

至于格斯尔这个称谓，虽然不像上述名称那样直接与释迦牟尼发生关系，但是如果我们再详细观察，会发现它在某种程度上迂回地或间接地与佛陀发生一些关系。众所周知，格斯尔这个词在梵文藏文和蒙古文里的基本意思是花或花芯，但在个别情况下它可指狮子。以《梵藏对照辞典》为例，其中与 ge sar 一词对应的梵文有 av ma la ka、ka tse ram 等 11 种叫法，都解释为

花。而对 seng ge 一词相应的 ka ri mav tsa la、krabyake 等 14 种叫法中，对 sha ri nra 有 sha ri、ke sa ra 、ke sar(格斯尔花)的解释，对 ba nasva tie 有 seng ge dang nags(狮子或森林)的解释。从这些可以推断，ge sar 和 seng ge 这两个词，在一定场合具有同等意义。

这里还有个旁证，在蒙译《金光明经》中写到：guruged un hagan geser－i arslan－u huchun metu setgegdeyu(要想到兽王格斯尔与狮子具有相同的力量)，此处把格斯尔当作兽王，显然不是随意的说法。世间万众之首领与森林百兽之王具有同等显耀的地位和不可动摇的权威，佛教徒心目中这一角色只有释迦牟尼。再说以格斯尔即花芯来比喻释迦牟尼也是非常合情合理的，我们从佛教唐卡壁画里看到，佛陀常常坐在盛开的莲花中。这里花芯和佛陀天衣无缝地合而为一了。这种情形还反映在蒙藏格斯尔定型化的书目中。譬如藏文多称 vdzam gling seng chen ge ser rgyal povi rnam thar(世界之大狮子格萨尔王传)，蒙古文称 arban jug un ejen geser hagan－u tuhuji oroshiba(十方之主格斯尔汗传)，其中“世界之大狮子”、“十方之主”之类修饰语的确指佛教创始人释迦牟尼。故此，当格斯尔这个寓意深刻的名称被选为史诗主人公的核心名字时，其原型逐渐在人们心目中淡化，甚至被遗忘了。核心是从原型中过滤的精华。同理，当主人公的事迹不断扩展，某些业绩变得极为显赫，让人们反复歌颂的时候，这些业绩变成核心，相反其原型逐渐退居次要位置或被遗忘。我们所关注的就是这些越来越不被重视或越来越被遗忘的名称，因为它们蕴藏着深刻的文化内涵。

蒙古文《格斯尔汗传》中，主人公与相关的其他主要人物的来龙去脉比较模糊，而主人公在不同地方和不同对手进行周旋的阶段性经历倒是描绘得有声有色。比如“战胜斑斓虎”、“娶汉

地公主”、“消灭北地十二头妖魔营救妻子”、“打败三帐汗”、“地狱救母”等篇中，与自然灾害、与人间邪恶势力做斗争的经历讲述的很细致，而且这些内容逐渐成了《格斯尔汗传》的核心部分。这一点从不同地区搜集的不同版本中几乎都能找到证明。核心部分的形成一方面淡化了主人公经历之原型，另一方面加强了在它周围出现更多类似故事的基础。

笔者以为，那些变得较为模糊不清的章节或讲述得并不十分清晰连贯的故事恰恰与其原型有关。最典型的事例就是主人公的诞生及这个故事的结局。我们知道蒙古文文本所记载的格斯尔是帝释天的儿子，有时说他为梵天的儿子，有的译本把他说成玉皇大帝的儿子。这些说法与蒙古传统信仰不符。对于信奉上天的蒙古人而言，他们的英雄人物应与永恒的青天、苍天或长生天发生直接关系才是顺理成章的。具有蒙古史诗英雄和历史人物双重身份的成吉思汗就是如此。格斯尔和帝释天的关系，与其说是受佛教文化的影响，倒不如说与佛陀本身的来历有关。蒙古文《格斯尔汗传》开篇就讲到了主人公的诞生，说他是从天界接受其父亲帝释天的旨意转世到人间的。

让我们简单地关注一下佛陀释迦牟尼传记的基本框架或其核心部分。佛教徒和民间广为流传的文本中有《十二因缘》(rgyal bavi mdzad pa bcu gnyis)、《大游戏经》(rgya cher rol pavi mdo《方广大庄严经》)等。以前者为例，就有如下内容：1、离开天堂；2、入胎；3、降生；4、学经；5、护政；6、出家；7、降魔；8、成道；9、六年苦行；10、说法；11、显神通；12、涅槃。也把天降、入胎、降生、出家、成道、转法轮、降魔、入涅槃归纳为佛陀八相成道。佛陀传记以口头或书面形式早已在藏族和蒙古族等信奉佛法的民族中间流传，产生了潜移默化的影响。在上列内容中，天子由天而降，并入胎、降生、降魔，其具体描述同《格斯尔汗传》的描写极

其相似。相比之下,有关佛陀的维护政权、出家、显神通等事迹虽然不像前面那些内容集中反映在《格斯尔汗传》里,但是相似的情节仍分布在各章节中。至于他学经、成道、六年苦行、说法、涅槃的内容在蒙古文文本中倒没出现。

为什么出现如此不同的情况呢?这与佛陀传记的具体传播有关。佛陀原本为一个有血有肉的人,由于他不满足自己丰衣足食的生活,为寻找解脱人间生老病死痛苦之道而离家出走,经过六年苦行,最终获得彻底觉悟,便以亲身经历说法传教,成为佛教创始人和众多随从者的导师。他的信徒为了向更多的人民群众宣传他的教法、教规和教义,首先把导师的形象和生平用非常简明的语言向听众加以叙述和传播,其中不免夹杂一些超凡脱俗的神妙色彩。经过无数人长年累月相传之后,佛陀的形象越发远离普通人而渐渐变成了神通广大的神。当他神化的业绩让世人津津乐道的时候,或者说他种种举动不断被人为地描绘成其整个生命的核心部分时,他的真实身份和正常行为就被世人慢慢淡忘了。所以,我们在以释迦牟尼佛为原型的《格斯尔汗传》里,除了对他从天降生到人间的情形有所了解以及对他最终涅槃归天的情形根本不了解外,知道的多是他使用神奇的方法战胜各地外道与妖魔,并借此战功建立寺庙、宣传佛法、收徒传教为核心的内容。这就是我们反复强调的核心内容不断重新组合排列所造成的结果。从《格斯尔汗传》流传的民族与地域来考虑,也正好与佛教传播广、影响大的地域和民族有关。换句话说,在不信奉佛教的民族中,《格斯尔汗传》并不甚流传。

笔者认为,格斯尔名称和他的经历与佛陀名称和经历有着密切的关系,《格斯尔汗传》基本结构以及基本章节数目与讲述佛陀生平的《大游戏经》、《十二因缘》、《释迦牟尼佛源流》等多种

佛教文献内容相似,看来不是巧合,它们之间显现的本源与支流的关系,为寻找格斯尔这个人物以及他事迹的原型,提供了一些可靠的线索。

文献篇 记述－写作－翻译

藏族拥有文字和文献的时代早于蒙古族，而且前者接受中原文化与佛教文化的时间也稍早于后者。历史上蒙藏两个民族最早接触大致在吐蕃王朝瓦解和蒙古帝国初建的动荡时期。他们之间的交往在后来的元朝初期和明朝末期达到了两次短暂的高潮，这与当时双方的努力，即二者都想从对方得到自己所需要的东西而实行双向选择的结果是分不开的。如果说元明时期蒙藏关系的发展和巩固主要以双方首领的频繁接触为特点的话，那么至随后的清代，蒙藏关系广泛深入到民间，维系她们这种关系的最高境界在于皈依和供奉佛法僧三宝之上。

藏文文献中有关中原和蒙古高原历史文化的记载，以及藏族从中原和印度引进佛经进行翻译注释和重新再编撰的典籍，深深地吸引了西域和蒙古出家人，他们开始或背诵或收集经文和原始文献，并逐渐把原始文献翻译成蒙古文向信徒传播，也有些高僧大德直接用藏文阐释佛法与阐明自己的观点，这些书籍陆续问世。

本篇选择了其中最具代表性的，反映蒙古人收集、翻译或用藏文写作等不同手段而完成的文献概貌。

藏族历史年鉴中有关蒙古的记载

蒙藏两个民族的发祥和居住地相隔甚远，但这并没有阻碍他们的相识和交往。在历史上蒙古人曾经用武力统治过藏族，藏族又用宗教征服了蒙古。他们之间你来我往，不但影响了彼此的文化，而且也加深了相互间的关系。因而在谈到蒙古族历史时，必然涉及藏族，而叙述藏族历史时，同样不可能避开蒙古族。蒙古文《蒙古秘史》、《十善福白史册》、《蒙古源流》、《蒙古黄金史》、《大黄册》等历史文献里均不乏有关藏族的记载，而藏文《智者喜宴》、《红史》、《青史》、《西藏王统明鉴》等历史文献里同样记录了很多蒙古族的事迹。这些前人留下的文化遗产，对于弄清历史上有关这两个民族方方面面的问题提供了很多可靠的线索和依据。

近来陆续出版的不同文种的少数民族文献古籍，给学术研究提供了极大的方便。本文对近人用藏文编纂的三种藏族历史年鉴做一简略介绍的同时，对自己所感兴趣的有关蒙古的记载给予扼要的论述。

一、《藏族历史年鉴》，藏文名称是《 bstan rtsis kun las btus pa》。著者才旦夏茸(tshe tan zhabs drung)，由青海民族出版社，1982 年出版。全书共 332 页，正文包括引言、旧六十甲子表格、自公元前 1014 年开始的表格、从普鲁导师逝世年开始的年表、从时轮法道麦喀嘉措开始的年表、计算饶迥的开始、结束语等 7 个章节。附录包括作者对《西藏王统世系明鉴》、《青史》、《白史》、《如意宝树史》等 11 本历史书中的重要历史记载进行探考

的 11 篇短文。为了叙述方便,以下简称《年鉴》。

《年鉴》里与蒙古有关的记载,集中在计算饶迥开始的那个章节,其中大约有 120 多条,可归为三个部分。

第一部分,记载了自成吉思汗诞生起直到忽必烈登基称可汗为止的一百多年的历史与重要事件。其中有成吉思汗统一诸蒙古部建立蒙古国,并不断向契丹、高丽、宋朝和俄罗斯进军,最后在西夏逝世的记载。继而简略交代成吉思汗后裔先后登基并在位的年代,如窝阔台 6 年,贵由 6 月,阔端 18 年,蒙哥水鼠年即位土羊年去世等。

第二部分,记载自忽必烈铁猴年登基至元顺帝失去政权丢掉皇位为止一百多年的历史,其中与忽必烈相关的条目稍细且多。其间已经提到了蒙藏宗教界人士相互来往的事迹。

第三部分,着重记录了土默特阿拉坦汗、四世达赖云丹嘉措、和硕特固始汗、喀尔喀哲布尊丹巴、松巴堪布依西班觉、章嘉若贝多吉等蒙古出身的政教界要人的重大活动和他们的生卒年代。记录止于 1940 年。

二、《藏汉大辞典》(bod rgya tshig mdzod chen mo),张怡荪主编,由民族出版社 1985 年出第一版,以下简称《辞典》。该《辞典》附录的藏族历史年表自公元 617 年至 1949 年,在这一千三百余年历史的大事记中,与蒙古有关的记载达百余处。

附录里关于蒙古的记载,从成吉思汗诞生的水马年(1162年)开始,包括他在中亚诸民族和国家之间征战一生的事迹,1227 年在西夏逝世,作者依据了蒙古历史记载。1227 年的表格里还有两个重要信息,一是藏巴东恭(gtsang pa dung khung)向成吉思汗讲法,另一是成吉思汗下诏书支持出家者。次年由其子窝阔台继承他的业绩统帅蒙古。其间有早期藏传佛教渗入蒙古和蒙古军队进藏烧毁个别寺庙的记录。接着记述了有关忽必

烈汗的建立四大城市、进军西藏、令八思巴创制蒙古字、迁都北京、战西夏、邀请乌仗那大成就者诸多事迹。忽必烈汗去世后由完泽笃即位，那时翻译了纳唐版《甘珠尔》。再接着记载了元代几位可汗即位和去世的年代，如元武宗海山（1308—1310 年）、仁宗爱育黎拔力八达（1311—1320 年）、英宗硕德八剌（1321—1323 年）、泰定帝也孙铁木儿（1324—1328 年）、文宗图帖睦尔（1329—1332 年）、宁宗懿麟质班（一月）、惠宗妥欢帖睦尔（1332—1368 年），但很少记述和他们相关的历史事件。

在年表里，15、16 世纪关于蒙古的记载很少，除了 1447 年火兔年蒙古导师（hor sthon）那木卡巴拉巴格西去世、1577 年锁南嘉措应邀来蒙古，以及云丹嘉措出生于呼和浩特等很有限的几个条目外，没有更多的信息。后面较为详细地记录了丹津却吉勒、却图汗、噶尔丹宝硕格图、次旺拉布坦等蒙古族历史人物在西藏、青海、新疆等地发起的战争事端。

三、《西藏历史年表》（bod kyi lo rgyus don chen revu mig），著者彭措才仁（phun tshogs tse ring）。全书 238 页，1987 年由民族出版社出版。简称《年表》。本《年表》由两部分组成，前半部分用简短的文字记录了从公元 126 年左右吐蕃颈项王出生到 1956 年西藏自治区建立，西藏地区近两千年的历史上所发生的重大事件，几乎按年记载。后半部分是附录，一共有 16 份表格，包括十二小邦、历代吐蕃赞普、萨迦派持政者、帕竹地方摄政者、后藏地方摄政者、历辈达赖喇嘛、历辈班禅额尔德尼……以及公元与藏地饶迥对照等。

至于蒙古的情况，《年表》中有成吉思汗生于水虎年，并扼要记述他建立蒙古国后的几次征战。对阔端派军入藏邀请萨迦派贡嘎坚赞、八思巴叔侄，忽必烈率军攻打大理然后用两万兵侵入西藏，忽必烈汗封八思巴为国师、赐印并命令创制文字再封帝师

等事件，几乎都记录在案。《年表》对蒙古汗于1368年失去元大都逃败走草原、1557年土虎年土默特阿拉坦汗邀请三世达赖喇嘛到蒙古传教叙述简略，而对四世达赖喇嘛的出生、入藏、受戒、即位以及清朝的邀请与涅槃等经过，倒有较细的交代。

该《年表》对17世纪西部蒙古的情况记述较明晰。其中有固始汗受五世达赖喇嘛邀请至西藏，击败格鲁派的敌对势力，把统治西藏的权力还给五世达赖喇嘛，然后率兵进巴理、安多，击退苯教势力，占领青海的广阔天地，分地给诸子，自己在卫藏扶持五世达赖喇嘛等事件。固始汗去世后，他的子孙继承其位在卫藏继续统治了几代，直到准噶尔策旺阿拉布坦率领的六千骑兵进藏，杀死拉藏汗，才使固始汗系的最后一支队伍撤离西藏。有关准噶尔部噶尔丹率领的军队势力向东发展，清朝统治者为了维护自己的权利，由康熙皇帝亲自出关迎战的历史事件，在《年表》中记载犹如蜻蜓点水。此书涉及蒙古的记载下限至1930年，由驻南京蒙藏事务管理委员会派遣代表赴西藏为止。

上述资料《年鉴》、《辞典》、《年表》均以西藏历史大事记为主线，顺带简要记述了与西藏史有牵连的其他政权的重要人物和事件，其中除了中原汉族的记载较多外，蒙古的占了相当比例。有关蒙古的记载又侧重在直接与西藏政教有联系或对蒙藏民族关系有较大影响的人和事方面。三份资料的共同特点是，对时间的记载力求明确。比如对成吉思汗和他诸多继承者的生卒、即位和在位年，几乎都有交代，而且基本上同蒙古历史记载相吻合。其中比较集中的焦点是：成吉思汗建国后向外扩张势力，西藏开始听到有关成吉思汗的一些传闻；忽必烈汗时期正式与西藏萨迦派发生关系；阿拉坦汗时期蒙古邀请西藏格鲁派首领；西藏确认蒙古的云丹嘉措为达赖转世并把他接回西藏坐床；清朝初期西部蒙古与西藏政教间的复杂关系等一系列问题。

上述三种书皆参考了不少藏文历史、文献、传记和其他典籍，同时还间接利用了蒙古文资料和蒙古人直接用藏文撰写的书籍。所以当作者遇到对于同一件事情的不同记载，一下难以判断孰是孰非时，就把不同记载都留存下来，以备将来再考证。例如：《年鉴》对成吉思汗的生卒年有两种不同记录，即“水马年青给勒或蒙古青格尔可汗诞生。水虎年……萨迦班第达贡嘎坚赞和成吉思汗诞生”，和“火猪年成吉思汗征服西夏之后，黑水旁于七月十二日去世。水虎年成吉思或青格尔可汗去世。”《辞典》对于贵由可汗登基的年代、忽必烈可汗和丹津达赖汗的去世年代都有两种记法，即：“1248年，土猴年，有些史书写到窝阔台的去世与窝阔台之子贵由在位六个月，……教法《智者喜宴》说，贵由在位六年”；“1294年木马年忽必烈彻辰汗死，完泽笃汗即位”，“1296年火猴年，有人认为彻辰汗死于此年”；“1696年，火鼠年，丹津达赖汗得毒疾死”，“1700年铁龙年丹津达赖汗死”等等。《年表》中，也把对成吉思汗诞生和八思巴逝世的不同记载都收入了，如“1182年，水虎年，父王 phur ga ba dur 母后 hu lun 哈屯之子 jin gin 出生。有的地方说生于水马年1162年”，“1281年铁蛇年众生佑护八思巴死于萨迦寺附近的自己宫邸。有些地方说，萨迦派内部争权夺利矛盾冲突尖锐时，有人使用阴谋毒死了八思巴”。如此事例，书中还有，不再一一列举。

下面再看一看它们之间有出入的地方。三本书都具有言简意赅地浓缩藏族历史大事记的共性，但是每个编纂人对此所采用的具体形式与摄取的内容不尽相同。《年鉴》和《辞典》是把历史要事按年代逐条填写在大小表格之内，但区别在于：前者只使用传统的饶迴纪年法，而后者把传统的饶迴纪年法同公元纪年法对应列出，使用起来非常方便。《年表》的正文部分没有使用表格，但它的纪年法同《辞典》一样，它俩的区别是，《辞典》把千

余年的要事几无间断地记述下来,而《年表》虽记录的也是两千年的事件,但因时间跨度大,省略掉了不少事件。

另外,有关蒙古大事记的开头与结尾,三本书的记载是基本相同的,均自成吉思汗的出生始,止于新中国建立,蔓延七百多年历史。在具体内容的筛选上,三本书有所区别。例如,《年鉴》和《辞典》对成吉思汗到妥欢帖睦尔的蒙古可汗即位年代皆有明确记载,但是《年表》中对成吉思汗之后的可汗,只对阔端和忽必烈有简短记载,其他未提。《辞典》与《年表》对阿拉坦汗邀请锁南嘉措、锁南嘉措在蒙古和汉地的游历以及在蒙古逝世的事都有记述,而《年鉴》只有锁南嘉措到蒙古和与阿拉坦汗一起建立寺庙的简略记载。

在满族强盛和初创清朝时期,不愿归顺的蒙古首领中有林丹汗、却图台吉、噶尔丹宝硕格图等人。这些人物的事迹在《年鉴》、《辞典》和《年表》中也有反映,不过反映程度的多寡却各异:《年表》对林丹汗和噶尔丹宝硕格图记述不多,对却图台吉有所提及,但有误。《年鉴》虽对却图有记载,但对林丹和噶尔丹却只字未提,《辞典》对上述人物除林丹汗外均有记载。

通过以上评介,我们大致可以判断《年鉴》、《辞典》和《年表》里有关蒙古的记载究竟有哪些得失。首先可以肯定的是,三本书所记蒙古历史事件同蒙古文献和汉文文献记载基本一致。这说明了编纂者所利用和参考的那些不同文种的资料是可靠的,并且还具有较强的互补性。其次,编纂者所收录的那些除了藏族以外的异族历史事件,在书中不但不显多余,反而丰富了它的内容,这对了解藏族和其他民族在历史上的政治、文化、宗教等方面的交往提供了很好的资料。

我们再补充一些事例:

《辞典》中有关完泽笃可汗即位年(1294 - 1307)、硕德八剌

可汗即位年(1321－1323)、也孙铁木儿可汗即位年(1324－1328),不但同《年鉴》记载相同,而且也跟蒙古文《阿萨拉克齐史》、汉文《中国历史年代简表》记载一致。《年表》中忽必烈赐给噶尔玛巴格西黑帽的年代为(1254 木虎年)、封八思巴为国师并赐玉印的年代为(1260 铁猴年)、迁都燕京的年代为(1264 木鼠年),均与蒙汉文传统记载吻合。另外也有一些与传统记载不太一致的例子,如《辞典》所载蒙哥可汗的即位年有两种,一为铁狗年(1250 年),另一为水鼠年 (1252 年),蒙古文《阿萨拉克齐史》和《大黄册》对同一事件注释的时间是 1251 年,与上述上下正好差一年。

除此之外,涉及蒙古历史、文献、文学、文字、宗教等诸领域的一些要人,在《年鉴》、《辞典》、《年表》中大都有记载,并有其生卒年代,非常有价值。他们当中的有些是蒙古文文献中没有记载的,有些虽然有记载,但并不详尽,这些缺憾均可从藏文得到某些补充或启迪。如《辞典》所载明代蒙古喇嘛导师那木卡巴拉的生卒年(1373—1447 年)是不见于蒙古文资料的信息。关于八思巴创制蒙古新字的年代,学术界一般认为是 1269 年。可是我们评介的书里有两种说法,《年表》说,“火兔年(1267)八思巴罗追坚赞遵照蒙古大可汗的命令制造蒙古新字后回到北京”。而《辞典》说,“铁马年(1270)众生佑护八思巴制造了蒙古新字”。另外《辞典》还有“1292 年水龙年遍知却固敖色尔去世”的记载,这与《蒙古佛教史》:“遍知却古俄色被完泽笃皇帝迎请为供养的上师,后来在海山曲律汗在位时仍是皇帝供养的上师”这一记载不相符。《年鉴》中所说的“阔端即位十八年”的记载也与蒙古文记载不符。

下面再看一看明显失误的记载:

有写错人名的地方。《辞典》把成吉思(chinggis)写成青格

尔(jing gir);把蒙哥(mungke)写成蒙格勒(mong gol);把爱育黎拔力八达(ayurbarbada)写成阿都尔巴日巴达(,a dur bar ba ta);把妥格帖睦尔(togtemur)写成太刚帖睦尔(the kan the mur)等。

有写错国家名称的地方。《年表》把金国写成周国(cevu);把花剌子模 khwarezm \ hurwacan 写成胡紫紫模(ho tshe tshe mo);《辞典》把撒儿塔黑臣 sartagchin 写成巴儿塔黑臣(ba tha ga chen)。

有写错年代的地方。《年鉴》说窝阔台在位六年,贵由汗在位六月以及忽必烈于 1280 年铁龙年登皇位, 1296 年火猴年逝世等。

也有混淆人物关系的地方。《年表》中"1635 年,木猪年察哈尔林丹汗之子阿尔斯楞接受藏汗噶尔玛丹迥旺布的邀请带领一万兵来到西藏"一段,错把却图台吉之子阿尔斯楞说成是林丹汗的儿子。

漏掉应该记载的人物也算是一种失误。如《辞典》、《年鉴》没有提到林丹汗,《年表》没有提到噶尔丹宝硕格图。

随着蒙古学的纵深发展,人们的眼界在不断开阔。需要大量的信息和各种资料。蒙古族曾经给中国、亚洲地区和世界历史留下了深刻影响,因而有关她们的记载在这些地方留存也是意料之中的事情,挖掘和使用那些不同民族和不同国家文字记载的文献资料成为摆在蒙古学家面前刻不容缓的任务。与蒙古族有长期交往的诸民族中,除了汉族之外,藏族的文献对她的记述极为丰富,涉及面也很广。但是我们目前还没有来得及充分认识它的价值并自如地应用那些资料,其障碍主要在于文字。值得庆幸的是近来藏文文献不断整理出版,藏文文献的翻译注释和相关工具书的编纂问世为我们提供了不少学习、参考和研究方面的便利。本文评介的资料便是近期出版物。通过它们可

以了解藏文历史文献中有关蒙古的记载。另外，我们还进一步了解到它们的作者直接引用的藏文典籍和间接使用的蒙古文资料，这些资料同样对研究和探索蒙藏两个民族在历史上的接触与交往以及他们之间所建立的特殊关系有裨益。当然上述三本书里也有一些值得商榷的地方，比如对蒙古事件记述中存在的人名、地名、年代、具体事件的记录不统一等，这有待进一步考证和澄清。

罗桑泽培及其藏文故事集

探讨蒙古文化，不能不涉及其文学，探讨其文学，又不能不涉及其有文字和没有文字的书面文学与口传文学。蒙古人在不同时代用不同文字记录和流传的珍贵文献很多，其中包括以蒙古文（又包括回鹘式蒙古文、托忒蒙古文、八思巴字）、汉文、满文和藏文撰写的资料。在我国，一个民族在历史上使用过如此多的文字丰富自己文化的，实属罕见。

本文论及的罗桑泽培是一个蒙古族僧人，他的作品绝大多数是用藏文撰写的，将谈论的“故事集”是他的《文集》中一个独立的卷册。

在蒙古文化圈里，精通藏文并用它直接写作的人并非个别现象，据粗略统计，就有数百名蒙古学者使用藏文撰写过各种体裁的文章和著作，其作品少则一两函，多则二三十函不等，遗憾的是我们还不能完全了解它的内容，而且也不能得心应手地运用这一精神财富。这与历史进程有关。当蒙藏两个民族在军事、政治、经济、宗教、文化等诸多方面的接触频繁而密切的时候，造就了大批像罗氏那样适应当时社会所需要的人才；而当蒙藏两个民族关系逐渐疏远和淡化之时，使用藏文和用它写作的人就锐减直至变得寥寥无几。

近年来，随着蒙古学的纵深发展，往日蒙古学者的藏文著述已经引起我国学术界的重新关注，对这些著述的评介和研究范围，也走出了原来的宗教、历史、医学等个别领域，步入更宽广的范围。本文对罗桑泽培在佛教文学方面所做的工作给予扼要论

述，意在请读者和学者关注类似作品，拓展我们的视野。

一、罗桑泽培和他的作品

迄今为止，我们对罗桑泽培的生平事迹知道的仍很少。他是否写过自传或者别人为他写过传记都不知。目前所见有关他的介绍，最多也不过几百字而已，比如《藏文典籍目录》[①] 中写到："麦尔根堪布罗桑泽培，约于第十三饶迥铁龙年（1760 年）出生于蒙古家庭，第十三饶迥铁鼠年（1780 年）在班禅白登耶喜座前受近圆戒。在拉卜楞寺依止嘉木样协巴恭却晋美旺波和贡唐丹白卓麦为师，求取诸多正法，并学五明，尤精于内明。又依止土观却吉多杰为规范师，听习佛法，精通五部大论，获噶久巴称号。"

另据《西藏学研究在俄国和苏联》[②] 一书，在介绍蒙古国学者、长期从事蒙藏文献研究的沙·比拉先生的文字中写到："比拉从钦布的著作中找到了其生平略历的记载，从而断定其为内蒙古出生的蒙古族，著述甚丰，其论著目录清单保存在《十万语》图书目录中，在乌兰巴托图书馆中有这份目录。"以上两段引文中提到的"泽培"与"钦布"是同一藏文名称 tshe vphel 的不同标音，实指一人。这一点从两本书同样介绍该作者一部名著《霍尔却穹》（即《蒙古佛教史》）得到证实。

从前那些精通藏文并能以此著述的蒙古族学者，无论写作或翻译大都有个共同的特征，就是在自己完成的作品上注明该

---

① 民族宫图书馆编：《藏文典籍目录》，第一集由四川民族出版社出版，1984 年；第二集、第三集由民族出版社出版，1989 年、1994 年。

② 房建昌编：《西藏学研究在俄国和苏联》，北京，中国社会科学院中国边疆史地研究中心办公室铅印本，1987 年。

项工程是在谁的提议或赞助下，由谁完成于何时何地，诸如此类的文字。其形式有散文也有韵文，不拘一格，是非常重要的信息，在蒙古文化史上很多重要作者译者以及相关的背景资料均来自这些文字。罗桑泽培的有些作品也附带此类记述。根据那些文字的确能肯定其为内蒙古土默特旗蒙古人，其学习、传教、写作活动是在18世纪末19世纪初进行的。他除了使用罗桑泽培这一名字外，有时用梵文称作“苏底黑阿尤瓦若达”，有时用藏文称作“样巾格贝罗追”，有时又把藏文和梵文名字合起来使用。这些名称给后人留下了辨别上的困难，所以至今为止人们对《蒙古佛教史》的作者各持己见，得不到统一的原因也在于此。

罗桑泽培在其一生所写各种体裁和各种风格的著作达70多部，均为木刻，共九函。采用诗文，散文以及诗歌散文交替手法写成的这些著作，在内容上大致可分为宗教理沦、宗教历史、宗教文学等三大类。比如《圣般若波罗密多八千颂》、《显密正法闻法录·甘露长流》属宗教理论著作，前者是作者对八千颂的阐释，后者是作者本人曾在诸多宗教领袖和显密教大师前闻法并随时做记录的汇编。1784年编撰的这部闻法录，详细记载了作者闻习的各种宗教经典名称、内容要点、写作年代、著译者简历、先后传承人员名单以及版本等，具有工具书性质，这部重要著作很早就被学术界所推崇。以上两部书均为散文体，与此相似的著作还有《十法行解说·具缘满愿之经典大宝藏》、《三士夫及其次第之探讨，闻明解脱之明灯》、《传授菩提道次第略论时部分讲说等笔录》、《圣十一面悲观音法门中斋戒仪轨教导笔录·甘露精华》等。另外，还有一些著作内容是专门解释诸多菩提萨捶与救度母名称和佛教各种戒律条文的。

他最著名的佛教历史著作是《入霍尔地区正法如何兴起情况讲说·阐明佛教之明灯》（即《蒙古佛教史》）。这是一部长期以

来被国内外学术界广为评介和引用的书,大家习惯称《霍尔却穹》。这一简称来自原藏文木刻本阳面左侧所标的藏文缩写字:hor chos vbyung。该书内容分两编,第一编为印度、吐蕃,蒙古早期历代王统的传承;第二编为佛教在蒙古地方的传播史。其中应特别提到的是,有关蒙藏两个民族之间通过佛教僧侣和寺庙不断加深的文化交往,以及在此基础上涌现的一些著名蒙古佛教领袖、学者、翻译家的传略,不见他书。该书完成于土兔年(1819 年)。之后至少翻译成德文、日文和蒙古文。其文学作品包括传记、故事、诗歌等几种体裁。

《无等释迦王佛为首之诸救怙之史事·胜乘妙道明灯》写的是现世佛之前诸护法神仙、菩提萨捶、阿罗汉是如何以不同形式和方法修法成就的奇特经历。照作者讲,这部"传记集"性著作所依据的材料,有的是他经师讲述的,有的是在他阅读的佛典中获取的。这一奇闻录完成于第十四饶迴土牛年(1829 年)。

《具德上师大德金刚持阿旺顿珠传·嘉言白莲鬘》是一位高僧的传记。如果说前一传记的主人公大多是虚无缥缈的,那么这一传记的主人公倒是实实在在的人。据载,阿旺顿珠生于第十三饶迴土龙年(1748 年),原籍是内蒙古土默特旗一个叫忙奴特的地方。他从小出家学习佛法,十七岁进藏,刻苦学习达十年,精通显密教法,是远近闻名的年轻瑜伽师。他后来返回故地,一心一意为传播佛法东奔西走,著书立说,忙忙碌碌度过二十几个春秋,于第十三饶迴火蛇年(1797 年)离开人间。在木猪年(1803 年)撰写的该传记要点,后被编入《霍尔却穹》之中。

在罗桑泽培文集中有好几篇诗文,如《法王宗喀巴大师前赞颂并祈愿文·如意穗等部分法目》、《上师本尊最胜怖畏金刚前由七清净与难体修饰法·叠字修饰法而作之部分赞颂》、《供曼遮所缘简明次第·上师言教法统》等。正如题目所示,这些诗文有的

是一般叙怀之作，诗行较少，有的是模仿《诗镜》[①] 之规则作的多行诗。另外还有一些为供养、祭祀、灌顶、修行等宗教仪式而作的诗文。此外，罗桑泽培多数论著的开头、结尾和每章之间几乎都有长短不等的镶嵌诗，起到提纲挈领或者承上启下的作用，很有意思。

罗桑泽培的多数著作至今不被世人所知，主要是由文字障碍造成的，对于那些等待翻译、研究乃至可以整理出版的著作，本文不能逐个详细介绍。总之，罗桑泽培是位既精通蒙藏文又通晓藏传佛教的蒙古族学者，他渊博的知识及丰硕成果是与本人天资和勤奋分不开的，他为自己民族文化宝库增添了宝贵的遗产。

二、罗桑泽培编的故事集

《无等导师释迦王佛本生事记一百五十一事·具信满愿如意摩尼美鬘》是在罗桑泽培文集中篇幅较大的一部故事集。作者讲述那些奇妙无比的故事之前，首先讲的是修行步入佛法之门必须循序渐进的道理。他提醒信徒们首先要发菩提心，其次要积德，再次则是立地成佛的规则。他接着强调“六波罗密多”，亦称“六度”，即布施度、持戒度、忍辱度、精进度、禅定度、智慧度。此为六种从生死此岸到达涅槃彼岸的方法和途径，是大乘佛教修行的主要内容。只要获得这六度之果，就能超脱三界之苦海。那么，如何具体实施这“六度”？作者并没有从理论上使用那些宗教专用名词术语来加以解释。相反，他用极易懂的语言讲述了一连串生动活泼的宗教故事，为的是让信徒从这些故事中领悟抵达彼岸的道理。实际上利用故事、神话、传说之类简单形式

① ［印度］檀丁：《诗镜》，海拉尔，内蒙古文化出版社，1986 年。

与生动内容,对那些深奥的宗教学说加以注解之举由来已久。这对宗教的传播与普及起了相当大的作用。不仅如此,在那些宗教经典的注疏与解说之中也保存了不少从前民间口头流传的文学。

罗桑泽培的故事集是为传播和解说佛法而编的。他所搜集的这151个故事,有来自民间的,有来自佛典的,多数故事为读者所熟悉,极少数则不然,但总的来说这些故事文学性比较强。下面作一简要介绍。

(一)本集所收录的通过布施到达彼岸的故事有39个。这些故事的主人公有神仙、佛祖、天地之主以及它们的化身;有王公贵族和他们的后代;有比丘,有商人,也有动物,可谓面面具全。不分高贵和贫贱,不管是谁,只要想布施,就有仿效的榜样。他们所布施的东西也是多方面的,除了包括金银财宝、吃穿用具、妻妾子女、亲朋好友之外,施主连自己血肉、身躯、五官、四肢都可以奉献。他们毫无吝惜,慷慨解囊,临危不惧,诚心布施,积攒的德行果然很灵验,如施主们所希求的那样,有人转世于天堂,有人成为佛,也有人超脱了生死轮回之苦海。让我们看其中一则叫《东日布王子传》的故事梗概。

"以前薄伽梵在舍卫城居住。有一天他轻轻笑了一声,身旁的弟子阿难发问,尊师为何失笑?他说,无数劫之前,有一国王正在治理国家,该国领土宽广,人畜兴旺,很富有。国王有很多皇后,却无子。因此,他长期向山水之神虔诚地乞求,终于有一位叫丹巴的皇后生下了一个王子,使他无比高兴,起名为东日布。王子天资聪颖,学文习武,骑马射箭样样在行,心地又善良,常向那些前来的乞求者施舍物品。国王爱子如命,早早让他成家,当了子女之父。王子仍同往常一样行善不断,乞求者也日增。国王听从王子,下令打开国库,尽量满足那些穷苦人的要

求。东日布以大布施者闻名遐迩。邻国国王召集文武大臣说，东日布正在慷慨施舍，其父王有一头雄猛无比的大象，是他们国宝，谁愿去说服东日布把那大象布施给我们呢？话音未落，八名婆罗门自告奋勇，装扮成穷人争着前往。东日布虽然知道一旦把国宝给了外人结局会怎样，但他为了自己的尊严和允诺，毫不犹豫地把大象给了他们。父王听到这一消息后一怒之下晕倒了。父王醒来依从大臣提议决定把王子赶出宫门，使他到深山野林度过十二年，以示惩罚。东日布的母亲听了这个决定痛不欲生。东日布的妻子决定带着孩子跟丈夫一同出宫。他们驾着一辆马车，车上装了些日用品就上路了，在途中，他们又遇到许多乞求者，于是把车、马、日用品先后都施舍完。最后四人徒步行走，风餐露宿，历经艰辛，终于来到一个远离人间烟火的深山老林之中，打起草棚住下了。一天当妻子像往常一样出门寻找果实之后，一位黑脸婆罗门光临了。他向东日布索要其两个孩子，东日布答应了，孩子哭喊着要母亲，但婆罗门硬把孩子带走。妻子回来问起孩子，东日布如实答复，并问还记得自己出王宫时答应遇到任何事都要依我的决定吧？妻子无话可言，只认这是命。另一天，又来了一个可怕的婆罗门，他向东日布提出要他的妻子，东日布觉得如今除了妻子之外实在没有什么可施舍给别人的了。于是便愉快地答应，把妻子交给婆罗门，婆罗门领着其妻子往外走了七步，随即地动山摇，雷电交加。那婆罗门返回来把妻子还给东日布，说道，这样的妻子是不能布施给任何人的，边说边恢复了原形，他原本为帝释天，为了考验东日布的言行而专门演出了这一幕戏。接着帝释向东日布陈述了很多道理。转眼间十二年过去，经过修行、磨难的王子带着妻子回到王宫与家人团聚。父王把位子让给东日布。从此他以更大规模施行布施，结果成了‘佛陀’。薄伽梵对阿难说，‘彼时东日布王子便是

此时的我,那个国王就是净饭王,那皇后为摩诃摩雅夫人。'"

这是一个自始至终讲述"布施"的故事。一个王子不为家产、不为国宝甚至不为妻子儿女牵肠挂肚,一心向别人布施,可见他的"精神"与"灵魂"达到了何等境界。他布施来布施去最终成了佛陀,超脱了凡俗,这是他追求的目的。而那些佛教徒也非常愿意用这样的先例来说服别人,这比那深奥的理论说教来得快,既生动又明白。如果说布施是施舍于他人财物——一切身外之物,甚至包括自身躯体、器官和智慧等,在为他人造福的同时还能为己积德,最终能使人超凡脱俗,如此简便,那么,皈依佛法教诲的信徒具体做法就可以参照《东日布王子传》了,这大概是本故事作者或编辑者的用心所在。本组故事里的主人公大多用自己的身躯当作施舍或供奉物,无私地向那些乞求者、受苦受难或饥寒交迫的人们奉献,获得超度之正果。这些故事有一定教育意义。

(二)本集中提倡遵守戒律达到超脱之道的故事有 15 个。其中多为赞扬和奉劝讲实话、行善业、修正果的内容。《王子罗追宁布传》说的是:富贵出身的王子罗追宁布认为无限的欲望与无为的享乐将会导致无数祸害。对于父母一再劝他修缮宫殿让它更加富丽堂皇,打扮妃子使她更加花枝招展等建议,他都婉言谢绝,并带领心腹一起出家修行。《美丽的嘎西仙传》讲的是:一位叫嘎西仙的俊男,原本为苍巴天的儿子,有金色的身躯,眉清目秀,头大额宽,与众不同。从小有八个奶妈喂养他,因此长得结实,成人便即父王之位。但他知道罪恶、祸患随时冒出的原因后,断然离开家园,钻进深山丛林,去寻找仙人。他以草籽瓜果为饮食,以树皮防寒热,持戒修行。一天一位美貌无比的姑娘来到他身边,以姿诱惑,然而嘎西仙守戒修行丝毫未动。那美女对此肃然起敬,抛弃邪念,拜他为师。

《其色日嘎传》的故事有些不同：从前有一菩提萨捶转世成一鸟，名其色日嘎，常吃草籽和树根，生长不快。可与它临巢的其他鸟却羽毛丰满长得很快。一天，它们栖息的树林中两棵大树相撞，引起了一场大火，所有的飞禽走兽都逃到别处去了，惟独其色日嘎在林中找不到父母干着急，凶猛的烈火越来越靠近了，无奈的它对着火说：没有谁邀请你到这里来，你把我们父母兄弟全部吓跑了，你应当迅速熄灭，才能避免更大的灾难！话音未落，火犹如遇到水龙一样立刻熄灭。树林和以林为家的动物得救了。这个故事告诉人们，真诚的话语有如此的威力——一个身小力薄的小鸟面对熊熊烈火，勇敢地说出诚实的话语就完成一项善举，何况比小鸟高大许多的人呢！言外之意是显而易见的。做人要说老实话，干老实事，这是不管世俗还是宗教界从古至今永远规劝的最朴实无华的教诲。与此相似的故事还有《一婆罗门之子传》、《一乌龟首领之传》、《动物贡德传》、《莫贵可汗传》等。

（三）本集中劝说以忍耐之心到达超脱之道的故事有15个。其中多数故事提倡为理想而奋斗要有坚忍不拔的意志，还要有忍辱负重的精神。比如在《圣麻海牛传》中，一头神牛在茂密的森林中修行，有一猴子常来骚扰它，顽皮的猴子时而蒙住牛眼睛，时而掏它耳朵，时而又在它背上蹦蹦跳跳。但是神牛从没发脾气，一如既往坚持修行。旁观者不禁问神牛，你为何不用那锋利的牛角来顶它，或者用你坚硬的牛蹄踢它呢？堂堂大牛为何受那小毛猴之欺？牛回答说，我修行的目的恰恰是为他人的幸福与快乐，倘若攻击那毛猴子，岂不前功尽弃？旁观者敬而远之，猴子也不见了。另外，《论忍耐者》中讲述了这样的故事：一位名为苏德巴麦巴的仙人，在一个僻静处磨练耐力。国王带着王后游山玩水也来到此处。国王在一个舒适的地方歇息、打盹

时，王后走到仙人跟前问起话来，仙人慢慢答复，王后听着不由肃然起敬，竟然没有听见国王在叫她。国王非常愤怒，走过来问那仙人叫什么名字，答曰苏德巴麦巴(忍耐者)。国王听了更火了，他一边说看你究竟有多大的忍耐力，一边拔剑砍掉了仙人的一只手。接着问他的名字，答复照旧，国王又砍掉了他的两条腿，但是仍没改变仙人的回答。国王继续砍，此刻仙人供奉的一个天神愤愤不平地降临到国王的家园，随即瘟疫横行，灾难四起，占卜算命者纷纷向国王禀报：这是一场非同寻常的灾祸，除了苏德巴麦巴外，没人能够扭转这个局面，国王必须亲自向他求救，否则后患无穷。国王无奈，只好向苏德巴麦巴求救，苏德巴麦巴答应了。灾难平息后，国王问受伤的苏德巴麦巴：难道你真的不恨我？仙人回答说，我从未产生过记恨之心，倘若我的话不假，我的身躯就恢复原状。话音刚落，苏德巴麦巴的身躯果然变得完好无损，国王和众人无不惊叹。与此相类同故事还有《师神之传》、《引善业之可汗传》、《苏德巴麦巴道格仙人传》等。

(四)本集中劝说以勤奋之精神到达超脱之道的故事有14个。这些故事中有为了获得菩提道次第而不怕丢掉生命坚持修行者，有为了照亮他人的道路宁肯用自己的身躯当火把者，有为了抢救别人的生命而敢于奉献自己生命者。尤其是《比丘交哈拜敖特之传》、《一个菩提萨捶发奋图强之传》、《供奉之主大布施者传》均为值得一读的故事。

(五)本集中规劝以坐禅为到达超脱之道的故事有17个。仅举一个代表性的故事：从前有位菩萨在一眼泉水明净、鸟语花香的山间转生为一个会说话的兔子。它常为该处修行的仙人讲述有趣的故事，并且还为他烧饭打水，相处得很融洽。不久，他们遇到了百年不遇的大旱，泉水干涸，花草枯萎，他们断了饮食。修行者见此情景，打算到别处避难。当他准备行装时，兔子问仙

人向何处去,修行者说寻找一个有人烟的地方。兔子听了悲痛欲绝,形同父子相离,它说:"你别抛弃我,要走就一起去寻找有寺庙的地方,便于积德。"修行者不愿连累这可怜的兔子。兔子看出修行者主意已定,便说那么你明天起程吧!修行者知道兔子要为自己送行,就答应了。那兔子烧了一堆火,然后绕着仙人转了几圈后说:"我本是弱小的动物,不懂得取舍之道,从前我们相处之时我若怠慢了你,请务必原谅",说完就要跳进火堆。仙人一把抱住兔子说:"我的怪孩子,你为何这么做?""你用我的肉做一顿饭,吃了身上有劲好赶路。"修行者被兔子的真诚感动不已,并顿时觉悟到留在林中坚持修行的必要。兔子高兴地向苍天祈祷,老天突然下起了倾盆大雨。修行者极力崇奉那个兔子,决心永远和它相依为命。佛教所提倡的禅定为一种磨练思维和意志的活动,要求专注一境,思想集中,观察思念特定对象而达到彻悟。本故事中的修行者在苦难环境中得到磨练,从兔子身上获得启示,终于觉悟禅定之道。其余故事所反映的基本上也是如此思想。

(六)本集中劝说用智慧到达超脱之道的故事有 51 个,占全部故事的三分之一。这些故事内容,分别为人用智慧救助动物、动物用智慧援助人、动物和人各用其智慧帮助自己同类等几种类型。比如《会说话的鹦鹉传》,说的是既没有文化又不懂得教法的人当了国王,幸亏有一个聪明的鹦鹉躲在朝廷里帮助他治理国家的故事。《领头大象之传》,讲大象群的首领用自己的生命救活在一望无极的大沙漠中迷路而垂死挣扎的五百名受戒者。

通过上述介绍,笔者希望读者能够了解罗桑泽培所编撰的这部故事集的概况。罗氏这些通俗的故事,显然是讲给那些不容易听懂佛教学说与佛教概念的普通大众,使他们理解佛教教义,但对于普通的信徒无疑也是有益的。

这部故事集还有下列几个特征：

151个故事重复的不少。换句话说，这些故事分别被收录于6组中，每一组的故事总有若干变体，只是繁简不等。如第一组里的《大胆者之传》、《大僧之传》、《大婆罗门传》为同一个故事的不同变体；第三组里的《论忍耐者》、《仙人苏德巴巾传》、《仙人苏德巴麦巴传》也是同一个故事的不同变体等。

该故事集所收录的故事来源并非仅仅限于一两部书。除了上面提及的不同变体说明这一点之外，作者的有关记载也能补充这一点。他写到："我所收录的这些故事是从那些先哲们的丰厚的语言集中选择的，这类故事在我读过的书籍中有很多，智者若想了解它，就读那些书吧。"此处并没有点出书名，但根据他所讲的故事内容，不难看出这些故事选自藏语《故事海》(《贤愚经》)、巴利语《吉特卡》、蒙藏语《白莲花束之疏》、《丹珠尔》等书籍。

把散见于书本或流传于民间的一百多个故事细心地加以分门别类，编撰成集，本身就是作者的一种有心而有意义的尝试，其意在于用故事来传播和普及佛教学说。因此大部分故事宗教色彩较浓，这一点是明显的。主人公多数是通过自己的痛苦磨练到达超脱境界，他们在凄凉悲惨的遭遇面前忍辱负重，很少发奋抗争，也没有这种勇气，这自然是消极的一方面。然而这些故事较明显地指责贪图钱财者、抨击以权势欺人者，规劝人们和睦相处、不要相互残杀，这是积极的一面。当然故事并不只限于阐释佛教教义。所以今天的读者也能从中获得有益的养分和可贵的教诲。

罗桑泽培还喜欢使用藏文写诗，在本篇的首尾和篇中每章结束处都留下了长短不齐的诗句，均有浓厚的韵味。于1816年编撰的这一故事集至今没有被人翻译、评介和研究过，笔者愿以此短文抛砖引玉。

回眸蒙古族的藏文文献

蒙古族是一个古老而文明的民族。她曾经在军事上有过辉煌的业绩，而且在经济、文化等方面也为人类文明做出过不可磨灭的贡献。大约在公元 11 世纪末 12 世纪初，她们的文字雏形问世，并一直沿用到现在。蒙古文是脱胎于回鹘文的一种拼音文字，蒙古人曾使用它撰写过众多历史、语言、文学、宗教、哲学、医学、天文、历算、地理等方面的不朽著作。当然蒙古族在历史上还曾借用过阿拉伯文、波斯文、汉文、满文、藏文等异域异族文字。就蒙古文而言，先后使用的还有托忒蒙古文、布里亚特蒙古文、斯拉夫蒙古文、八思巴字、扫雍布字、旺津达尔字等多种文字。本文并不想对使用那些文字书写的文献进行逐个描述，而只想简述现存蒙古文献中人们了解不够深入的藏文文献状况。

从大家熟悉的蒙古文文献[①] 记载来看，蒙古族在成吉思汗时期就已和西藏发生过某些联系，典型的说法是，当成吉思汗攻打西夏之后，派人到西藏向萨迦派(sa skya pa)首领贡噶宁布(kun dgav snying po)送信说，本想邀请你弘扬教法，但时机未到，所以你从你处向我祈祷，我从我处向你供奉。贡噶宁布接受了成吉思汗的意见并赞扬他。这一说法早被国内外学者断言与史不符。的确，成吉思汗诞生之前贡噶宁布已经作古，所以他们

---

① 巴·巴根校注:《阿萨拉克齐史》(蒙古文)，民族出版社，1984 年，第 65 页；乌力吉图校注释 巴·巴根校订:《大黄册》(蒙古文)，民族出版社，1983 年，第 83 页；金巴道尔吉著 留金锁校注:《水晶鉴》(蒙古文)，民族出版社，1984 年，第 413 页。

之间的联系无从谈起，只是后人假托而已。也有文献说，成吉思汗之子窝阔台汗曾邀请萨迦三世察巴坚赞(grags pa rgyan mtshan)，后者还为前者治过病云云，[①] 这同样与史不符。

真正可信的蒙藏首要人物的接触应从窝阔台之子阔端(kuden)和萨迦四世贡噶坚赞(kun dgav rgyan mtshan)的会晤算起，这是1247年的事。当然，这不表明蒙藏关系始于此年。严格说来，自1239年阔端派蒙古军事首领多尔达那布(dordanagbu)率领的一支队伍进入西藏起，拓宽了这两个古老民族彼此交往的通道。

民族与民族之间接触和民族文化交往是两种不同概念。文化交往不一定在民族的具体接触之后才能形成。比如相距遥远的印度文化对蒙古的影响，并不是通过他们的接触才开始的。同样，中国和印度这两个文明古国在尚未面对面之前，他们的文化就有了交往。无论精神文化还是物质文化，往往可以通过某种载体不胫而走，这种机遇远比直接接触多。连接不同国家与民族文化的最直接桥梁便是语言、文字。如此看来，蒙古和西藏文化的往来应当早于这两个民族的接触。

在藏族的精神文化中宗教占相当重要位置，而很多宗教知识又经过西域突厥人、西夏唐兀特人和中原汉人传到蒙古。按实际年代计算，应早于1239年。仅举一例："阿鲁浑萨理，畏兀人。祖阿台萨理，当太祖定西域还时，因从至燕。会畏兀国王亦都护请于朝，尽归其民，诏许之，遂复西还，精佛氏学。生乞台萨理，袭先业，通经、律、论。"[②] 可见，在成吉思汗时期蒙古就有了

① 萨囊彻辰著，胡和温都尔校注：《蒙古源流》(蒙古文)，此处不但把贡噶坚赞当成察巴坚赞，而且还把阔端也当成了窝阔台。民族出版社，1987年，第131页。

② 宋濂等撰：《元史》卷一百一十九，中华书局，1976年，第3178页。

精通佛学的异族学者。据历史记载,成吉思汗攻打西夏之前已经征服了还没有完全放弃信奉佛教的畏兀人。

一、藏文文献的形成

蒙古族和藏族所使用的语言文字完全不同,那么,蒙古族为什么还要使用和保存藏文文献呢?这里包含历史、民族、宗教等多方面的原因。从这两个民族开始交往时起,双方就都被对方那种特殊文化深深吸引,并且立刻意识到彼此相互学习、取长补短的重要性。实践证明,蒙古的军事势力对西藏社会,藏族的宗教力量对蒙古社会,都产生了深刻影响。一个民族的文化渗透到另一个民族的文化中,非通过语言文字不可。一般来讲,语言的作用早于文字的作用,而文字的作用比语言的作用要持久。先是藏族或会操藏语的人进入蒙古境内,直接或间接传播藏族文化,随着这种活动的频繁,彼此交往的增多,为文字乃至文献的传入铺平了道路。当然,萨迦班智达和八思巴(vphags pa)光临之后,蒙古族对藏文和藏文文献就有了更明确的认识。我们认为蒙古族大约从这个时期开始拥有藏文文献。

13世纪中叶到过哈喇和林(har - a horim)的西方使者鲁布鲁克写到:"所有他们的教士都把头发和胡子剃光,他们身穿橘黄色的长袍。并且自剃光头发之时起,就严守贞洁。他们在一起,一二百人成为一个团体。他们来到庙里时,带来两张条凳,他们彼此面对面地坐在条凳上,行与行相对,把他们的书捧在手上,并且时而把这些书放在条凳上。只要当他们在庙里的时候,他们更不带帽子。他们自行阅读,并保持肃静。"① 这里描述的

① [英]道森编,吕浦译,周良霄注:《出使蒙古记》,中国社会科学院出版社,1983年,第157页。

显然是一个佛事活动场面。我们暂且不管它是什么类型的聚会，但是至少说明了以下几点：1、蒙哥汗时期，蒙古已经有了相当规模的寺院和僧侣；2、僧人佛事活动也已经相当规范化；3、僧人在手上捧着的书无疑是佛经而且是藏文，因为此时翻译佛经的实践尚未提到议事日程；4、在那些僧人里不能排除有一定数量来自西藏、青海的僧人，他们既是传教者又是文化传播者，所以，蒙古境内最早的藏文文献是由他们带进来的。

初入蒙古境内的藏文文献显然以宗教理论和教义为主。其中也不可避免地夹杂着一些与宗教领袖和高僧大德通过修行得道有关的故事、传记之类文学作品。据文献记载，《金光明经》(mdo sde gser vod)、《五卷书》(panchatantra)、《阿毗达磨俱舍论》(mngon pa mdzod)、《玛尼宝训》(ma ni bkav vbum)等梵藏文经典早已传到蒙古，后来陆续被翻译成蒙古文，其中很多故事和传说再以单独或与其他作品组合的形式继续相传。

在蒙古族佛教史上，我们还没有发现像唐玄奘那样历尽艰辛跋山涉水，前往佛教圣地求仙拜佛，取各派之长，然后用牲口驮着大量佛经返回故土的高僧。但是，陆陆续续走进西藏、青海，并在那里的寺院向佛教僧侣叩首为徒的蒙古族出家人不少，他们当中学业有成者回归家乡时，自然也随身带些藏文书籍。他们带来的书籍以及他们自己的著述——阐释佛经的著作，便是蒙古族藏文文献中的重要组成部分。那些来自藏区的僧人在蒙古传教期间也有著书立说的，其中还有一些僧人应蒙古达官贵人的要求撰写了不少驱邪避灾的文章，包括祝词、赞歌、咒语、箴言诗等等，这些作品也成了蒙古文化不可或缺的一部分。

二、藏文文献的收集

一个民族的语言文字被另一个民族的人们掌握并非一朝一

夕的事情,同样,一个民族的文献记载被另一个民族所欣赏和收藏,也需要相当长的时间。蒙古族拥有多种文字的文献古籍,就是一个文化积累和珍藏历史的过程。它不但反映蒙古文明史,而且还反映了他们与其他民族之间曾经发生过的政治、经济、军事、文化、宗教方面的关系史。当然,这些珍贵文献的积累过程和收藏方式不尽相同。

蒙古族积累藏文文献大致经历了如下几个过程,即带进、迎进和就地产生三步。所谓带进,指的是那些蒙古境外的僧人、学者、旅行家或商人等不同身份的人随身带入蒙古的藏文书籍。所谓迎进,指的是从蒙古专程前往佛教圣地迎进来的佛典,包括蒙古族出家人到西藏、青海、甘肃乃至到中原佛教重地朝拜或求学返回时带来的藏文书籍。所谓就地产生,就是长期在蒙古境内传教的高僧大德和长期接受佛教文化熏陶的蒙古族学者直接使用藏文撰写的著作。无论通过何种渠道,从不同地域经不同人物汇集到蒙古境内的藏文著作,首先在个人手里停留,然后逐渐转移到寺庙或其他公共设施,日积月累,可谓经历了数百年的岁月。所以,如今当人们回眸这些遗产时,在时间上越是离我们久远的,越显稀少和珍贵。

最早与蒙古族接触的西藏僧人里有萨迦贡噶坚赞、八思巴和噶玛巴克式却吉喇嘛(karma pakshi chos kyi bla ma,1204 - 1283),他们随身带来了哪些经典,文献没有详细记载。当然,不能由此断言他们空手而来。据《蒙古源流》载,在忽必烈和八思巴的一次辩论中,先由忽必烈战胜,暂时失利的八思巴得到玛哈噶喇(mahva kva la,mgon po nag po chen po,大黑天)护法神的帮助和指点,从忽必烈身边悄悄拿来萨班的《威德喜金刚经》(vjigs mdzad kye rdo rje),利用半夜时间详细阅读,第二天战胜

了忽必烈，深受推崇。[①] 由此可见步入蒙古的西藏僧人随身携带书籍之一斑。僧人身带经书与军人携带武器无异。

八思巴被忽必烈奉为国师、帝师之后，整个元代即位的皇帝几乎各个效仿，先后从西藏迎请十几位僧人奉为国师和帝师，他们的任务是管理全国的佛教并负责传播佛法。因此，当他们进京上任时，理所当然随身携带佛典。据蒙古国学者策·达木丁苏荣编撰的《蒙古文学史》载，忽必烈在位时就已设立了一个翻译汉文典籍和纂修历史的机构，这是 1264 年的事。看来此时翻译藏文书籍的工作尚未提到议事日程。但是事隔不久，已有学者对藏文书籍开始关注并着手翻译。达氏《蒙古文学史》有如下记述："1295 年蒙古学者齐伦达西去世，他精通多国语言，忽必烈下令出版他从梵、汉、藏文中翻译的群书。"这无疑是个重要的信息，尽管我们不知道忽必烈的命令如何贯彻，齐伦达西翻译的具体有那些书。"1306 年[元成宗]召集精通维、汉、梵、藏语的 29 名学者，交付给他们新译和审核旧译佛教经典的任务。"[②] 显然，蒙古族学者手里已经掌握了相当数量的藏梵文书籍，而这些书籍大都是带进来的。

元代继续推崇佛教，全国各地修建了大量的寺庙，据《元史》载："至元二十八年。天下寺宇 42318 区，僧尼 213148 人。"因此，当时有"宋朝宫殿元朝寺"[③] 的说法。明清间蒙古地区新建寺庙颇多。"据一外国学者统计，到 19 世纪，内蒙古的寺庙达

---

① 道润梯步译校：《蒙古源流》，内蒙古人民出版社，1981 年，第 198 页。

② [蒙古]策·达木丁苏荣著《蒙古文学史》，内蒙古人民出版社，1957 年，第 183－184 页。

③ 内蒙古社会科学历史所《蒙古族通史》编写组编：《蒙古族通史》，民族出版社，1991 年，第 413 页。

1200座，外蒙古的达700座。”① 熟悉内蒙古历史和现状的余元盦先生也曾指出：内蒙古全境，至清末统计，约有寺庙一千所。又据“兹拉特金的《蒙古人民共和国史纲》说，经查明，外蒙古清朝时具有行政组织的真正寺院达747所。”② 上述统计尽管出自不同人的记述，但基本上一致。仅从这一寺院统计数字，我们也能揣摩当时佛教在蒙古社会所占据的地位何等显要。

佛寺是和佛像、佛经、佛塔融为一体的。佛像、佛塔可以就地雕塑和建造，然而佛经则不同。所以，大多数寺院所陈设或供奉的佛典主要是从佛教圣地专门迎请的。当然，也有个别寺院的佛经是由宗教领袖和政界要人奉送的。例如，“文殊寺在北台怀，即菩萨顶真容院。唐僧法云，自建殿堂拟塑圣像。……历代人君，不废修饰。明永乐初，成祖敕改建大文殊寺，敕赐贝叶灵文、梵文藏经，朱书横列，御制序赞。每帙盛以锦裹，约以锦条，护以蒨(茜)毡。”③又“妙应寺在阜城门内大街路北，建于辽，白塔寺旧址也。寺有塔，旧在寺之右偏，寿昌二年建，内藏释迦佛舍利，戒珠二十、香泥小塔二千、无垢净光等陀罗尼经五部。元至元八年，世祖发现石函铜瓶，香水盈满，色如玉浆，舍利坚圆，灿若金粟，……明天顺年，赐额妙应寺。成化朝，复于塔上环造铁灯一百零八座，入夜燃之，金彩四射。清康熙二十七年，修寺与塔，有御制碑文二，立石殿庭中。乾隆十八年重修，御书般若波罗蜜多心经一卷，及梵文尊胜咒。并赐大藏真经全部七百二十四函，为镇塔之用。御制修妙应寺文与修白塔铭，勒石七佛殿

① 元斯格著：《蒙古宗教概论》，内蒙古人民出版社，1991年，第358页。

② 扬绍猷著：《俺答汗评传》，中国社会科学出版社，1992年，第118页。

③ 妙舟编撰：《蒙藏佛教史》，京城印书局印刷，上海佛学书局发行，中华民国24年，第七篇85页。

庭中。四十一年，奉敕又修。寺藏有御制满蒙汉藏合璧大藏全咒十套、西藏首楞严经一分、维摩诘所说全部。”[①]该寺所收梵藏文佛典数目不少。此外，过去在北京的雍和宫，内蒙古的会富寺、召慈寺、床金寺，外蒙古的甘丹寺都曾拥有过《甘珠尔》、《丹珠尔》全套或其中的一部，实属藏书颇多的寺庙。总之，蒙古地区的所有寺庙，既是出家人从事宗教活动的场所，又是收藏宗教经典的地方。当时除了西藏、青海、甘肃有不少印经院之外，在北京、内蒙古、大库伦和布里亚特等地也陆续出现了相当规模的翻译和刻印佛经的寺庙，各种各样的佛典，就从这些地方源源不断地流入辽阔的蒙古草原。

过去在经济基础薄弱、科技文化不发达、医疗卫生条件不完备的蒙古地区，人们一旦遇到天灾人祸，首先想到的是佛法僧三宝，人们希望通过供奉、诵经、叩头、祈祷等身躯与心灵的虔诚行为，获得佛的帮助或启示，度过难关。他们认为佛经有战胜灾难与痛苦的魔力，于是或请出家人诵经，或把佛经请到家中供奉，企图以此得到某种解脱。人们这种愚昧无知的幻想当然也被统治阶级所利用，这对佛法在草原上的蔓延起到推波助澜的作用。明代蒙古土默特部首领俺答汗同明廷协商举办互市期间，屡屡向朝廷要求提供佛经。朝廷答应满足他们的要求，送给不少佛经，同时还派遣去了一些诵经的僧人。佛教由此不断渗透。等到整个蒙古普遍接受三宝宣传，并更加狂热地信奉佛教的时候，佛像、佛典堂而皇之地走进目不识丁的牧民家庭，已经不是什么新鲜事情了。

蒙古贵人和学者家里的藏书更为丰富。据载：“尹湛纳希的

---

① 妙舟编撰：《蒙藏佛教史》，京城印书局印刷，上海佛学书局发行，中华民国24年，第七篇68－70页；

父亲旺钦巴拉，名宝荆山，曾任本旗协理台吉。能诗文，有较高文化修养，嗜好藏书，在家中藏有藏、汉、蒙、满文的大量图书。”[①] 这是清代蒙古学者藏书的情况。近代蒙古著名学者策·达木丁苏荣所藏各种文字的图书中，藏文书籍占相当大的比例，现藏其家中的就有数百种。另外，17 世纪以来著书立说的蒙古族学者如萨囊彻辰、金巴道尔吉、基瓦·达木丁等人在各自修书的时候参考了大量藏文书，我们从他们引用的书目中也能推测出他们当时藏书的大概情形。在蒙古本土问世的藏文著作，要比带进和迎请的书籍传播更广、民间收藏更丰厚。但是经“文化大革命”焚毁、丢失等遭遇之后，面目全非了。

众所周知，现代的图书馆、档案馆、博物馆之类公共设施珍藏的各种文字的图书中，也有一定数量的藏文文献。比如中国北京故宫博物院、国家图书馆、民族文化宫和内蒙古自治区图书馆，以及蒙古国国立图书馆和社科院语言文学院图书馆，均收藏着不同数量的藏文书籍。这些藏文书目的来历不同，包括历代官方文书、各地寺院和宗教领袖向朝廷奉献或从民间搜集的等，通过不同渠道汇集在某一地。这些珍贵的精神财富，有些已经开始被人们关注和利用，但是相当一部分仍然不被人们所熟悉，静静躺在数百年的尘土之中，等待后人发掘。从蒙古地区带到外省市乃至流落到异国他乡的文献中也包括藏文书籍，而有些书籍的作者或译者还是蒙古族。

三、藏文文献的译者

自从蒙藏两个民族接触的那天起，就产生了沟通人们心声的专门人才，即“唠咂瓦”(lo tsva ba，翻译)，他们是懂得两种或

① 扎拉嘎著：《尹湛纳希评传》，内蒙古教育出版社，1994 年，第 9－10 页。

更多种语言的译师。随着他们交往的深入，特别是他们在政治经济、宗教文化方面彼此依赖，造就了更多的“固实”(gushiri，国师)——懂得两种或更多种语言文字的大学者或翻译家。他们不愧是传播蒙藏文化的先行者。

蒙古族翻译藏文书籍的工作始于何时？很难测定准确的时间。根据蒙古文献记述，到了元成宗时才有位叫搠思吉斡节尔的僧人，对萨班创制的蒙古文字进行改善并用它翻译了藏文经文。实际上这种说法不准确，因为蒙古文字的创制与萨班无关。早在萨班到达蒙古之前，蒙古人就已使用回鹘式蒙古文。1225年的成吉思汗碑铭以及相继发现的窝阔台、贵由、蒙哥时期遗留的碑刻、印文，都是用回鹘式蒙古文书写的。[①] 另外，被学术界普遍认为1240年撰写成的《蒙古秘史》，原本运用的文字应该也是回鹘式蒙古文。至于萨班对蒙古文字发展史的影响，值得写一笔的是，精通佛学大小五明学的他，很可能曾整理和归纳过当时正在使用的蒙古文字母，并利用梵藏语言规则，对蒙古文字母系统用阴、阳、中性加以区分，根据实际需要有删除和补充，输入了某些语言学理论。这是他的功绩。对于已有文字进行分析总结和创建一种崭新文字是两个不同概念，不能混为一谈。

继萨班之后，搠思吉斡节尔除了重复整理归纳蒙古文字之外，还从事佛经翻译工作，这是他主要业绩之一。但是，翻译藏文经典的工作不是从成宗时期开始，因为忽必烈时期就已经有人从事这项工作了。据《元史》载：“敕镂板印造帝师八合思八新译戒本五百部，颁降诸路僧人。”[②] 又如：“迦鲁纳答思，维吾尔

---

① 道布整理、转写、注释：《回鹘式蒙古文文献汇编》，民族出版社，1983年，第1、8、13页。

② 宋濂等撰：《元史》卷十一，中华书局，1976年，第228页。

人,通天竺诸国语。翰林学士承旨安藏扎牙答思荐于世祖。召入朝,命与国师讲法,国师西番人,语言不相通。帝命迦鲁纳答思,从国师习其法及言与字,期年皆通。以维吾字译西天、西番经论。既成,进其书,帝命锓版,赐诸王大臣。"[①] 从这两个例子,我们大致能够看出藏经翻译工作在蒙古的开端。

提起元代翻译家,搠思吉斡节尔是最著名者之一。蒙古文历史书几乎都说他翻译了藏文"苏堵利"、"嗒啦呢"(sudur tarni,经咒)的大部分,但流传至今的却屈指可数。人们熟悉的只有《菩提行经》(byang chub spyod pa)、《五部大乘经》等。与他同时代的翻译家还有沙喇布僧格、必兰纳识里等。前者翻译过《金光明经》、《五部大乘经》、《佛陀十二因缘》;后者翻译的"汉字则有《首楞经》;西天字则有《大乘庄严宝度经》、《乾陀般若经》、《大涅槃经》、《称赞大乘功德经》;西梵文则有《不思议禅观经》"[②]。另外,托因苏纳木喀拉是这一时期从事文学作品翻译工作的代表之一,遗憾的是,我们知道遗留在人间的他的作品,只有用八思巴字刻印的《萨迦格言》。

自元代开始,在一定范围少数人从事的藏文翻译成蒙古文的工作断断续续进行,至明末清初却出现了一次前所未有的高潮。在元代征集的藏文大藏经《甘珠尔》、《丹珠尔》,分别于17世纪和18世纪前半叶被翻译成蒙古文。这一浩大工程的顺利完成与下列两个条件分不开:一具备人才,二财力有保障,二者缺一不可。

蒙古文《甘珠尔》问世于第19饶迥土龙年至土蛇年间(1628

---

① 宋濂等撰:《元史》卷一百三十四,中华书局,1976年,第3260页。

② 妙舟编撰:《蒙藏佛教史》,京城印书局印刷,上海佛学书局发行,中华民国24年,第二编8页。

－1629年),是在察哈尔林丹汗的倡导和资助下,由呼图克图班智达曼殊室利诺门汗贡噶敖色尔和达尔汗喇嘛灌顶巴克式萨玛丹僧格二人负责完成的。据《金轮千辐》说:"林丹……修建金顶白寺,塑造释迦牟尼等很多佛像之后,今以贡噶敖色尔为首的33位固实把《甘珠尔》翻译成蒙古文,用金字写就。"[①] 参加翻译《甘珠尔》的实际人数肯定不止33个,即便是再多的人,仅一年的时间内把113函藏文经典翻译成蒙古文,也实属罕事。当然,他们直接利用了一批前人的翻译成果,如曼殊室利锡热图固什绰尔济的《大般若经》、《贤愚经》,却扎木苏的《圣文殊室利名号真识经》,代贡达运固什的《佛陀传》等等,[②] 还包括元代一些著名和佚名翻译家的成果。到了18世纪翻译《丹珠尔》时,蒙古人在翻译实践中已积累了丰富的经验,同时也具备了大量的翻译人才。在清乾隆皇帝御旨与朝廷财经支持下,由章嘉活佛若必多吉、固什喜饶扎木苏、公·关布扎布、代固什阿旺丹批勒等著名学者率领近二百名来自蒙古和藏区的翻译家,经过七八年的共同努力,把226函藏文《丹珠尔》全部译成蒙古文并刻印。实际上自元明以来,藏文《丹珠尔》、《甘珠尔》的部分内容就有蒙古文译本流传,对那些旧译本稍加润色,便可以直接纳入清译蒙古文《丹珠尔》之中。譬如元搠思吉敖节尔的《菩提行经》就是一例。

总之,数百年来,广大蒙古族人民对藏族及其灿烂文化的不断认识,在很大程度上是通过那些杰出的翻译家获得的,而翻译家中除了蒙古族之外,还有不少汉族、藏族、维吾尔族和其他民族成分,他们有的留下了姓名,有的没有留下姓名,但都值得我

① 答里麻著,乔吉校注:《金轮千辐》,内蒙古人民出版社,1987年,第149页。

② [蒙古]策·达木丁苏荣等编《蒙古文学概要》,内蒙古人民出版社,1986年,第752页。

们崇敬和怀念。他们的业绩是不朽的。

据文献记载，在蒙古族文化遗产中，还有一批译自梵文、汉文和蒙古文的藏文书籍。它们的翻译者当然也是不同时代不同民族的学者。如藏文《西域记》是由乌珠穆沁公·关布扎布根据汉文《大唐西域记》翻译的。[①] 再如蒙古学者沙·比拉院士介绍一份用藏文书写的《俺答汗法令》时说："可以断言，这就是已经失传的《俺答汗法令》——惟一的蒙古封建法令遗存——的一个极不高明的藏文译本，尽管不是蒙古文原件，而是一个译本，但毕竟是俺答汗时代的遗物。"[②]

目前我们还没有完全弄清蒙古族究竟收藏着多少藏文书籍，因此还不能清晰地说明它们的作者、译者、出版年代以及它的来龙去脉，但勾画其轮廓还是可以的。

四、藏文文献的作者

一般来说，蒙古族所拥有的藏文文献属于外来文化范畴。既然是外来文化，其创造者显然也在蒙古之外。那些藏文或被翻译成藏文的梵文书籍的作者，应当主要是藏人和印度人。我们说"主要"，是因为蒙古族在长期接受印藏文化，特别是接受其宗教文化过程中，在本民族内部有意识或无意识地造就了一大批精通藏文的人才。尤其到了17－18世纪，这种人才在数量或素质上都达到了相当高的水准。关于这一点，只要看一看他们翻译大藏经《甘珠尔》、《丹珠尔》的实践就足够了。

很多优秀的蒙古族学者除了从事翻译之外，还兼备了直接

---

① 《与蒙古和中亚历史文化相关的两份文献》，乌兰巴托，1974年，第159页。

② ［蒙古］沙·比拉著，陈弘法译：《蒙古史学史》，内蒙古教育出版社，1988年，第151页。

用藏文著书立说的能力。例如翻译《萨迦格言》的察哈尔格西罗桑楚勒特木在自己家乡的察汗乌拉寺从事宗教活动期间，使用蒙藏两种文字撰写了《宗喀巴传》。其藏文文本收入他的藏文“松奔”——文集。再如主持并参加翻译《丹珠尔》的乌珠穆沁公·关布扎布使用藏文撰写的《汉地佛教史》是非常重要的宗教历史文献。以上两位学者，前者是僧人，后者是俗人，他们都没有去过甘、青、藏区佛教圣地，其学问是在内地寺院和学校中获得的。还有些人从小出家并一直在藏区寺庙接受佛教传统教育，逐步发展成知名学者，其中有人兼通蒙藏文，可用两种文字写作，有人则不会使用蒙古文只用藏文写作。

如果说 17－18 世纪在蒙古族翻译史上尤其是在翻译藏文佛经方面取得了辉煌成就，并涌现了大量翻译人才的话，那么，自 18 世纪末至 20 世纪初，翻译工作逐渐衰落，已今不如昔了。值得庆幸的是，这个时期蒙古人直接用藏文撰写的著作却达到了空前的成就。他们的作品除了宗教外，还涉及历史、语言、文学、天文、医学等广泛的领域。但是由于受当时各种原因所限，这些著述没有引起社会广泛关注，影响面不大，不能不算为憾事。时过境迁，如今被国内外学术界关注和加以研究利用的《如意宝树》、《青海史》、《蒙古佛教史》、《贤者语饰》、《白莲花史》、《金册》等，都是早已以藏文问世的蒙古族学者的著作。

目前，我们还无法回答究竟有多少蒙古族作者曾经使用藏文进行写作？他们的著述究竟有多少？其中流传至今的有多少？诸如此类的问题。一般说，藏文书籍的作者以及它的传阅、刻印、收藏大都与寺庙相关，因而在很大程度上寺院的命运直接影响到它的存亡。众所周知，没有一次寺院受冲击而其藏书幸免于难。除人为损毁外，无意中丢失、腐烂的也在所难免。

流传至今人手中的蒙古族藏文著述大致有两类：一类是单

行本,一类是多文集。所谓单行本是指某一作者的作品以单篇形式流传。所谓多文集指的是某一作者的全部或大部分作品经过整理编辑在一起。通常那些宗教领袖和著名高僧大德的作品大都以全集形式流传,而其他人的作品多以单行本形式流传。总体上说,单行本的数量远比文集要多,而且流布之广影响之深,也是文集所不及。但是从收藏和相传角度审视,文集比单行本更有优越性。在20世纪中叶,一位叫官布扎布的喀尔喀学者曾统计过拥有藏文文集的蒙古族作者,表明有姓有名者达208人。[①] 另一喀尔喀学者意西达布海整理的《高僧大德全集目录》[②] 一书,介绍了哲布尊丹巴、咱雅班智达为首的二十多位作者的简历及其文集的函数。

近二十年在我国北京、成都、西宁、拉萨等地陆续出版的藏文典籍目录中也收录了部分蒙古族作者的作品。其中有文集的作者有松巴堪布意西班觉、察哈尔格西罗桑楚勒特木、土默特固什洛桑泽培、阿拉善拉让巴阿旺丹达尔、乌珠穆沁江隆班智达阿旺罗桑丹必坚赞、喀尔喀班智达罗桑赤烈、饶迥巴阿旺海珠巴、锡热图却吉罗桑西瓦等。这些作者的某些作品产生过久远的影响。他们的著述不仅在本民族内部而且在藏族读者群中也产生过不同反响。那些影响不同民族几代人的著述至今尚未失去其特殊价值,是蒙古学、藏学和与此相关其他学科继续研究发掘的精神财富。实际上我们对于这一文化遗产的全面了解和积极使用还相当不够。迄今为止,还没有一本像样的统计单行本及有关作者的工具书性书籍面世,足见其难度非同一般。

总而言之,蒙古族的藏文文献从无到有、从少到多、从分散

① 《国际蒙古学会议文件汇编》第一册,乌兰巴托,1961年,第18-49页。

② 《gnyen - gbrel - dran - gsovi - me - long》,蒙古国藏文晒印本,无注明年代。

到聚集,历经数百年的时光,逐渐变成了整个蒙古文化中不可缺少的一部分。不同时代的蒙古族读者从那里或多或少有意无意地吸取了养分,凡在蒙古文化史上有成就的知名人物,大都是它的受益者。而蒙古族藏文文献又吸引了诸多学者广泛兴趣,造就了一些精通蒙藏文的大学者。我们知道,在蒙古学研究领域成就卓著者,无论是国内还是国外学者,无一不精通蒙藏文,他们对蒙古学的纵深发展做出的贡献是巨大的,是后学者的楷模。要赶超他们的学术成果,能够自由应用藏文文献便是许多条件中的一个。

拥有藏文文集的蒙古族著名学者

蒙古人广泛接受藏族文化应该是在藏传佛教特别是格鲁派传入广袤草原以后。蒙古本土接受了佛教的人们纷纷步入藏区寺庙叩拜佛法僧三宝,不少人经过十几年甚至几十年的佛法洗礼,达到了"脱胎换骨"的境地。他们精通佛法原理、掌握藏语藏文。在这些蒙古族出家人中,涌现出了不少闻名遐迩的大学者。他们直接使用藏文撰写的大量作品,后经自己或他人的搜集整理成为个人文集,较完整地流传下来。本文简要介绍其中最优秀而具代表性的部分学者及其文集。

"文集"在藏文中称为"松奔"(gsung vbum,十万言)或"噶奔"(bkav vbum,十万谕旨)。藏文文集一般指的是那些历史上有一定影响的高僧大德所撰写文章或著述的汇编。汇入文集的文章内容、数量和文体都不受限制,只是根据文章的多寡以及作品篇幅长短分成若干卷或函,并按一定顺序编排。流传至今的藏文文集大多数是木刻版长条经卷本,少量的是手写本。不同地区和不同寺院刻印的经卷在版本规格、版式设计以及版本质量方面均有不同。

蒙古人开始使用藏文写作的时间在元代或再早一些,不过当时达到这种水平的人毕竟是少数,尚未发现有谁留下文集。从目前所掌握的资料而言,蒙古人的藏文文集问世,不会早于格鲁派首领索南嘉措与蒙古土默特俺达汗会晤之前。当然,不能排除个别文集中的个别文章的问世时间或许比这个时间要早。

这些文集包括宗教、历史、天文、地理、语言、文学、医学、音

乐、舞蹈、美术、建筑等各种内容、各种类型作品，譬如松巴堪布撰写的历史书《如意宝树》、章嘉呼图克图编纂的辞书《智慧之源》、察哈尔格西编写的传记《宗喀巴传》、阿拉善拉让巴归纳的语法《语言修饰》、喀尔喀扎雅班智达的笔记《问法录》等，在蒙古族文化和藏族文化发展史上都具有不可低估的价值。

迄今为止，国内还没有一本专门搜集、整理、编辑出版蒙古人藏文作品或蒙古人藏文文集的目录，所以，我们对此类特殊文化遗产的详细情况不甚了解。相比之下，对蒙古人藏文文集的了解要比蒙古人的藏文作品了解得稍多一些。我们有限的知识和零散的信息来自两个方面，即国内外学者研究和编纂工作的结晶。

最先关注蒙古人藏文写作及其遗留作品的学者是蒙古国关布扎布先生。他于1961年向第一届国际蒙古学学术讨论会提交的论文题目为《关于蒙古人使用藏文写作的作品种类》，该文提及西欧个别东方学者已经关注到蒙古人的藏文著述，俄罗斯搜集到的藏文书籍最丰富，他估计其中一定有蒙古人的著作。他根据蒙古国立图书馆珍藏的极为丰富的藏文典籍和其他有关资料，初步统计出208名蒙古作者的藏文著述，并简要说明了作者为何时人，有多少著作，其流传形式如何，包括哪些内容等基本情况。① 该文对后人研究提供了非常有价值的资料与线索。

另一位学者叫益西达布海，用藏文编写了一本叫《连接贤哲之明镜》的书，专门介绍拥有藏文文集的蒙古族学者生平，并提

① 《Olan ulus－un Mongol hele bichig－un erdemten－u anhdugar yehe hural》1duger debter ulaganbagator 1961on ，19－49 nigur。

供了目录，其中纳入的19名学者全部是喀尔喀人。[①] 再后来问世的《蒙古作者的藏文作品》[②]、《蒙古文学概要》[③] 等著作，从上面讲到的藏文作家中选择了一些有代表性的人物重新给予评介。

蒙古国一些学者曾对这些著作分别进行过研究。如已故著名学者达木丁苏荣院士和现任国际蒙古学秘书长、科学院院士比拉先生曾对那些藏文作者的历史著作进行过研究，阿拉腾格

---

① 《gnyen - gbrel - dran - gshovi - me - long》[蒙古]藏文晒印本，乌兰巴托，本书提到的18位学者：1、rje btsun dam pa rin po chevi sku vphring dang pu rang byung ye shes rdo rjevam blo bzang bstan pavi rgyal mtshan；2、mkhan chen no min han blo bzang bstan vdzin rgyal mtshan；3、dza ya panti ta blo bzang bstan vdzin vphrin las；4、she re thu chos rje blo bzang zhi ba；5、ching su tsug thu no mon han blo bzang nor bu shes rab；6、ae rte ni jo bovi bla ma blo bzang grags pa dar rgyas；7、rgyal kang rdze hu thog thu blo bzang dpal vbyor lhun grub；8、rgyal khang rdze hu thog thu bskal bzang bstan pa yar vphel；9、hu re chen movi mkhan chen ngag dbang mkhas grub；10、grub pavi dbang phyug brag ri dam tshig rdo rje；11、hu re chen movi chos rje mkhas dbang dkav bcu ba ngag dbang dpal ldan；12、ail kwag sang hu thog thu blo bzang bsam grub；13、vdar pa panti tavi sku vphreng dang po blo bzang bzod pa rgya mtsho；14、saving no yon han gyi shog gi mkhan chen bkav bcu pa blo bzang rdo rje；15、hu re chen movi dkav bcu pa rtsa ba bla mar grags pa blo bzang rta mgrin nam blo bzang rta dbyang；16、mkhas dbang dkav bcu pa brtson vgrus bzod pa；17、bde yangs bla mavi sku vphreng bzhi pa blo bzang bstan vdzin bsam don lhun grub；18、cang cung chos grwavi sprul sku ngag dbang bstan vdzin nyi ma；19. tshe dbang skyabs mthog。

② [蒙古]阿拉腾格日勒《蒙古人用藏文写作的作品》，乌兰巴托，1967年，该书介绍了罗桑楚勒特木、阿旺克珠、意西丹增旺吉勒、丹增饶杰等4位学者。

③ 本书中收入云丹先生写的"蒙古人使用藏文撰写的文学作品概述"一篇论文，其中被提及的蒙古族藏文作者达40余名，简略介绍了几名。另外还有阿拉腾格日勒先生一篇题为"蒙古作者使用藏文撰写作品的理论"的文章，也介绍了喀尔喀罗桑坯仍赖、松巴意西班觉、察哈尔罗桑楚勒特木、阿拉善丹达尔、喀尔喀嘉木扬噶尔布、大库仑阿旺图布登等6人。

日勒、策仁苏达那木、云丹、胡日勒巴特尔等学者对文学著作进行过研究，道尔吉、苏和巴特尔等学者对语言著作进行过研究，特日比西、乃灯等学者对天文学和医药学著作进行过研究。

我国学术界特别是蒙古学界对蒙古人的藏文著作与藏文文集虽然并不陌生，翻译、评价和研究的成果也早已有之，但是由于缺乏后继力量的培育，缺乏投入适当人力和财力，我们的学术队伍和学术成果尚未形成一定规模，甚至对这个领域的基础建设尚未构筑完备，这个领域的发展极其缓慢。在整个蒙古学中相对滞后的这个学科，需要的就是奋起直追。

可喜的是，20世纪末，人们的注意力逐渐转移到了这个尚待开发的领域。近些年我国陆续出版了几种藏文典籍目录，从中能够看到部分蒙古人的成果。比如1984年四川民族出版社，1989年、1997年民族出版社陆续出版的北京民族图书馆珍藏《藏文典籍目录》中纳入的蒙古学者有：甘珠尔巴罗桑楚臣(bkav vgyur pa blo bzang tshul khrims)、喀尔喀阿旺罗桑克珠(khal kha mkhan po ngag dbang blo bzang mhkas grub)、喀尔喀唐赤多杰(khal kha dam tshig rdo rje)、堪布诺门汗罗桑增坚赞(mkan po no mon han blo bzang bstan vdzin)、麦尔根堪布罗桑泽培(gu shri dkav bcu pa/ mer ken mkhan po blo bzang tse vphel)、嘉纳巴降央典贝尼玛(rga nag pa vjam dbyang bstan pavi nyi ma)、库伦堪布饶迥巴阿旺罗桑也喜土登(sog khu re dgon pavi mkhan po rab vbyams pa ngag dbang blo bzang ye shes thub bstan)、章嘉若白多杰典贝卓麦(lcang skya rol pavi edo rje)、江隆班智达阿旺罗桑典贝坚赞 (lcang lung panti ta ngag dbang blo bzang bstan pavi rgyal mtshan)、喀尔喀阿旺白登(khal kha ngag dbang dpal ldan)、察哈尔格西罗桑楚勒特木(cha har dge bshes blo bzang tsul khrims)、钦苏株格图诺门汗罗桑诺布喜饶(chings su tsug

thu blo bzang nor bu shes rab)、阿拉善拉让巴阿旺丹达尔(a lag sha lha rams pa ngag dbang bstan dar)、拉卜楞寺仲钦喜饶嘉措(bla brang bkra shis vkhyil gyi drung yig chen mo shes rab rgya tsho)、比锡埒图班智达泽培旺秋多杰(rbi shri tu panti ta tse vphel dbang phyug rdo rje)、扎雅班智达洛桑称勒(dza ya panti ta blo bzang vphrin las)、松巴益西班觉(sum pa ye shes dpal vbyor)。该书收集了这16位学者的文集目录,对其生平作了简介。

1985年青海民族出版社出版的《藏文典籍要目》中有:《察哈尔格西的历算》、《时轮嘉纳巴嘉木央典贝尼玛噶奔》、《章嘉若贝多杰噶奔》、《松巴堪布意西班觉松奔》、《喀尔喀哲卜尊罗桑图典基麦嘉措噶奔》、《扎雅班智达罗桑赤烈松奔》、《钦苏株格图罗桑诺布喜饶噶奔》、《阿旺罗桑克珠噶奔》、《喀尔喀唐赤多杰噶奔》、《察哈尔格西罗桑楚勒特木噶奔》、《固实罗桑泽培松奔》、《江隆班智达松奔》、《蒙古格西南紫多杰松奔》、《丹达尔拉让巴松奔》、《蒙古格西饶迥巴阿旺桑波松奔》等15人的著述目录。

1990年西藏人民出版社出版的《布达拉宫典籍目录》中有:《霍尔敦 那木喀巴勒松奔》(hor ston nam mkhav dpal)、《拉尊罗桑丹增坚赞松奔》(lha btsun blo bzang bstan vdzin rgyal mtsan)、《扎雅罗桑赤烈松奔》(dza ya blo bzang vphrin las)、《嘉木央典贝尼玛松奔》(vjam dbyang bstan pavi nyi ma)、《霍尔钦意西嘉措松奔》(hor chen ye shes rgya mtsho)、《喀尔喀却吉阿旺多杰》(khal kha chos rje ngag dbang rdo rje)、《德赤嘉木样图典尼玛松奔》、(sde khri vjam dbyang thub bstan nyi ma/gsang mtshan ratva badzra)、《拉茂或锡热图罗桑丹必尼玛松奔》(la movam shri thu blo bzang bstan pavi nyi ma)、《松巴意西班觉松奔》、《章嘉若必多杰松奔》、《察哈尔罗桑楚勒特木松奔》、《甘珠尔巴罗桑楚臣/莫尔根却吉松奔》、《丹达尔拉让巴松奔》、《江隆班智达松奔》、

《喀尔喀诺门汗阿旺罗桑克珠松奔》、《喀尔喀阿旺白登松奔》、《喀尔喀唐赤多杰松奔》、《饶降巴阿旺图丹松奔》(rab vbyams pa ngag dbang thub bstan)、《托恩意西顿珠典贝尼玛松奔》(tho yon ye shes don grub bstan pavi rgyal mtshan)、《托恩嘉木样称烈松奔》(thon yon vjam dbyang vphrin las)、《赛切哈东强巴盖桑或滚噶杰布松奔》(ser byes har gdung byams pa skal bzang ngam mgon dkar skyabs)、《卫拉特夏荣罗桑典贝坚赞松奔》(ao rod zhabs drung lbo bzang bstan pavi rgyal mtshan)、《盖桑丹增松奔》(skal bzang bstan vdzin vphrin las)、《桑结嘉措松奔》(sang rgyas rgya mtsho)、《关桥基麦若杰松奔》(dkon mchog vjigs med rab rgyas)等 25 名学者的文集目录及其简历。

上述三种目录中青海和西藏出版的均为藏文，二者的差别在于后者仅收文集而前者除文集外还收录了相关作者的历算、历史、医学、语言、传记之类专门著作目录。三种目录一共搜集到 56 人次蒙古作者的文集目录，去掉其中重复的 14 人次，实际上我们知道的只有 42 位学者，其中喀尔喀和中国学者大概各占一半。可见我们掌握的资料与实际情况相比有很大差距。

下面我们从已经知道的蒙古族藏文作者中选择几位著名的作一扼要介绍：

松巴堪布意西班觉(sum pa mkhan po ye shes dpal vbyor 1708－1788 年)，出生于青海蒙古一位官人家，属于四部卫拉特中的巴特德氏。父亲道尔吉扎西为微政台吉、母亲准噶尔巴拉措。意西班觉 7 岁出家，取名罗桑却迥，8 岁到塔尔寺，9 岁在佑宁寺受沙弥戒，10 岁前往卫藏地区学法。在此期间先后拜诸多名师指点，加上自己学习刻苦，逐渐精通经论，被人称为“松巴堪布”。他 1728 年去桑耶寺，两年后返回故乡，开始单独讲经说法活动。1737 年经宁夏东进北京，叩见清朝乾隆皇帝和其他住京

佛教首领。从此,他经常往返于卫藏、安多、内蒙古、北京等地,讲经诵祷、著书立说,直至1788年去世。他生前曾担任过哲蚌寺郭芒扎仓堪布、佑宁寺堪布和多仑诺尔寺住持等职。他一生著述颇丰,其全集有8函,其中《如意宝树史》(vphags yul rgya nag chen po bod dang sog yul du dam pavi chos byung tshul dpag bsam ljon bzang)、《青海史》(mtsho sngon gyi lo rgyus sogs bkod pavi tshang glu gsar snyan)等宗教与地方历史著作最著名。

章嘉若贝多吉(lcang skya rol pavi rto rje 1717-1786年),于藏历第十二饶迥火鸡年出生在青海北部牧区。其父亲系蒙古族,叫齐嘉仓巴固如丹增,母亲名布吉。若贝多杰4岁就被嘉木样协巴晋美旺布确认为章嘉阿旺罗桑却丹的转世,并被迎进佑宁寺坐床。1724年清雍正皇帝降旨把他迎入京城,由土观活佛却吉嘉措传授教法。1734年雍正皇帝封他为"灌顶普善广慈大国师"尊号,并赐金印、金册等。次年他经过康区抵达前后藏,在班禅罗桑意西座前接受比丘戒。返回北京之后受乾隆皇帝旨意成为管理北京喇嘛事务的掌印大喇嘛。在此期间,他奉乾隆皇帝命令,于1741-1742年间组织各地翻译家完成了蒙译《丹珠尔》经的工作。1743年乾隆皇帝赐予他御用金龙黄伞,并赐"振兴黄教大慈大国师之印"。1744年他主持修建了雍和宫喇嘛寺庙。后来大约从1771年起,组织各地翻译人员,经数年努力,把藏文《甘珠尔》翻译成满文。他一生著述不少,其文集有7函,包括传记、启请文、道歌、修法、仪轨、词典等多方面的著作。其中《如意宝穗》(dpag bsam rin po chevi snye ma)——7世达赖喇嘛罗桑格桑嘉措传、《智慧之源》(dag yig mkhas pavi vbyung gnas)——为翻译佛典而编纂的词典、《清凉山胜地志》(ri bo dwang bsil gyi kar chag)——五台山志等著作非常有名而且流传极广。

阿拉善阿旺丹达尔(a lag sha ngag dbang bstan dar 1758－1856年),父母均为阿拉善和硕特旗牧民,他们把儿子很小就送到家乡的寺庙学习。好学的孩子深受其经师的喜爱和关怀,不久被送往西藏学习。经过20多年的刻苦学习,他成为精通大小五明学的知识渊博的学者,曾在拉萨大愿法会上与众多满腹经纶的僧人进行辩论,独占鳌头荣获拉让巴尊号。之后返回故乡从事传播佛法活动,经常往来于北京、五台山、塔尔寺、拉卜楞等佛教重地,并与当时佛教界著名人士章嘉、江隆、松巴、敏珠尔等呼图克图、呼毕勒罕、班智达、堪布们积极联络和互访,直至故去为止。他的藏文著述有2函,共30多篇,其中有关语言学和文学著作对后世影响深刻,如《字说·智者修辞》(yi gevi bshad pa mkhas pavi kha rgyan)、《学处篇·人道喜宴》(bslab bya mi chos dgav ston),在蒙古和藏族中间有较广的流传。

固实噶久巴罗桑泽培(gu shri dkav bcu pa blo bzang tshe vphel 生卒年不详),原内蒙古卓素图盟人,大约出生于18世纪后半叶。又称莫日根堪布、固实噶久巴苏第阿育瓦若达等。据其名著《蒙古佛教史》记载,藏历第13饶迥铁鼠年(1780)他在一个叫查干扎拉嘎的地方,从6世班禅大师白登意西足下受比丘戒,后来在拉卜楞寺在土观却吉多杰跟前听习佛法,逐渐精通了五部大论,获噶久巴称号。他在晚年全身心投入传播佛教、讲经诵佛和著书立说活动。他的文集——《固实噶久巴罗桑泽培松奔》有9函,其中《大霍尔地区正法如何兴起情况讲述阐明佛教之明灯》(chen po hor gyi yul du dam pavi chos ji ltar byung bavi tshul bshad pa rgyal bavi bstan pa rin po che gsal bar byed pavi sgron me)即《蒙古佛教史》和《显密正法闻法录甘露长流》(mdo dang sngags phyogs kyi dam pavi chos kyi thob yig bdud rtsivi chu rgyun)是蒙古学和藏学界极为著名的著作。

察哈尔格西罗桑楚勒特木(cha har blo bzang tshul khrims1740－1810年),出生于藏历第12饶迥铁虎年。父亲叫蔡贡吉勒,母亲名哈喇钦呼(戒名罗布桑尼玛),属卫古特氏,后迁徙至察哈尔镶白旗察汉诺尔,依靠放牧为生。罗桑楚勒特木7岁向其叔伯兄学习蒙古文,不久到该旗强巴林寺学徒。15岁向阿赤图诺门汗罗布桑丹津闻法并受沙弥戒,17岁赴多仑诺尔寺在喜饶拉占巴跟前学法。22岁前往北京雍和宫法相院攻读佛教因明学。在此期间他结识了许多当时在宗教界享有名望的高僧大德并向他们学经,其中有阿嘉活佛罗桑丹贝坚赞、章嘉呼图克图若贝多吉等。27岁(1768年)离开北京回到察哈尔查干乌拉苏木。从此他把毕生精力全部奉献给传播宗教文化的事业。他除著书立说、翻译佛典、修建寺庙、出版经文、培育教徒外,还穿梭于北京、多仑诺尔和查干乌拉寺庙之间筹措各种事宜,直到去世。他以“察哈尔格西”之称闻名于蒙藏世俗界,其著述甚丰,能同时使用蒙藏文写作而且也能把它们互译。他的藏文文集有10函,包括200多篇,涉及了历史、宗教、语言、文学等社会科学和天文、历算、医药等自然科学诸多领域。他的藏文《至尊一切智宗喀巴大师传》(rje thams cad mkyen pa tsong kha pa chen povi rnam thar)、蒙古文《额尔敦都喜寺庙青册》(erdenidushi eyn sum－e eyn huhe debter)、藏译蒙古文《苏布喜地》(erdeni eyn sang sobasiti)即《萨迦格言》(sa skya legs bshad)皆为不朽之作。

江隆班智达阿旺罗桑典贝坚赞(lcang lung bandi ta ngag dbang blo bzang bstan pavi rgyal mtshan 1770－1854年),出生于藏历第13饶迥铁虎年,内蒙古苏尼特左翼部落人。父亲顿珠、母亲德瓦津一共有五个子女,阿旺罗桑典贝坚赞为居中者。他6岁就被章嘉呼图克图若贝多吉和堪钦诺门汗确认为前任江隆

班智达罗桑班觉伦珠的转世灵童。江隆是安多一寺名。他7岁登基法座,14岁到五台山拜见章嘉闻法,21岁经塔尔寺前往拉萨,住进噶丹康萨寺,曾拜见八世达赖喇嘛强白嘉措并在他跟前接受比丘戒。他在拉萨期间朝礼诸多寺院,访问和相识了不少名僧。数年之后,正当他准备返回故里的时候,被达赖赐予“阐明甘丹圣教班智达”的封号。他28岁被清乾隆皇帝下诏调到北京专门从事佛法事宜。34岁经塔尔寺至拉卜楞寺叩见嘉木样协巴活佛。后来还为传教和晋见当地佛教首领而先后去过内蒙古多仑和喀尔喀库仑。他经常奔波在北京和本寺以及其他地方之间,从事繁忙的佛事活动,于第14饶迥木蛇年圆寂,享年76岁。他在生前用藏文写作的著述达70多篇,共集7函。

德赤嘉木样图丹尼玛(sde khri vjam dbyangs thub bstan nyi ma 1779－1862年),青海右翼部落蒙古人,于藏历第13饶迴土猪年生。父亲叫噶奔棉巴阿旺朋措,母亲名拉姆基德。他4岁时由荣贝夏日诺门汗赐名嘉木样图丹尼玛,6岁被请到扎喜可理寺密宗扎仓,并在基麦旺波尊者前出家开始学习经论。14岁在贡唐活佛丹必准麦足下受比丘戒,20岁受近圆戒。24岁前往噶纳木扎仓,26岁任该扎仓住持。30岁应阿鲁科尔沁寺院邀请来到内蒙古,在此传教长达15年。45岁重返扎喜可理寺担任住持,3年后再次来内蒙古。63岁前往章嘉呼图克图主寺叩见若贝多吉,后来还去过多仑诺尔寺和贝勒庙等处。70岁上因传教有功而受道光皇帝嘉奖,74岁圆寂。其藏文著作有2函。

嘉木样丹必尼玛(vjam dbyang bstan pavi nyi ma 1792－1855年),又名托因意西顿珠丹必坚赞。据称其父贝桥为蒙古成吉思汗后裔,母亲叫白茂。他出生于藏历第13饶迴水鼠年,小名占布拉道尔吉。7岁开始学习蒙古文和满文。16岁当安奔诺颜之随从,后来又当内臣,19岁听从父母之意娶喀喇沁王的

女儿,足下有二子。23 岁在托兹唐堪布阿旺喜饶前聆听《菩提道次第引论》,25 岁摈弃世俗权势,削发为僧。27 岁去后藏,在意西丹增前受比丘戒,28 岁在拉萨哲蚌寺学习,30 岁在班禅丹必尼玛跟前受近圆戒。33 岁返回家乡参与布教活动,还多次往返于五台山和卫藏等宗教圣地,64 岁故去。其藏文著述有 2 函。

拉卜楞仲钦喜饶嘉措(bla brang drung yig chen shes rab rgya mtsho 1803－？ 年),出生于藏历第 13 饶迥水猪年。父亲诺科、母亲兹纳塔均系蒙古族。他从 7 岁开始跟随叔父吉利桑喇嘛阿旺堆增专门学习梵、藏文的读写规则,同时还选修了克什米尔、尼婆罗和新旧蒙古文。17 岁到拉卜楞寺学经并在贡唐丹白卓麦面前接受沙弥戒,学习显密二教经典。24 岁学习中观论,26 岁参加俱舍班,去过塔尔寺,28 岁以嘉木样协巴罗桑图丹晋美嘉措为亲教师,以多让巴罗桑却增为屏教师,以鲁雪巴罗桑恭却为羯磨师受比丘戒,取名喜饶嘉措。后来又跟随众多高僧学法,成了有名的学者。他未曾去过卫藏及其他地区寺院,卒年不详。关于其著述人称有 20 余函,但刊行的仅有 7 函。

卫拉特夏卜荣罗桑丹必坚赞(ao rod zhabs drung blo bzang bstan pavi rgyal mtshan 1819－？ 年),出生于藏历第 14 饶迥土兔年,青海多麦人。小时在哲蚌寺郭芒扎仓诵经,后来在霍尔尊追罗桑饶丹佳措、堪钦罗桑嘉木样、赤钦罗桑伦珠和解瓦吹臣嘉措跟前学习五部大论。20 岁在班禅丹必尼玛法座前接受近圆戒,28 岁在拉萨一年一度的祈愿大法会上参加辩经,获拉让巴称号。33 岁返回故乡寺院,42 岁任巴音善都扎西却林寺院住持,多年从事传教、旋转法轮、念经诵咒,至 53 岁为止,其晚年及圆寂情况不详。遗留的文集有 2 函。

以上简要介绍的 10 位学者及其藏文文集,大致上能够反映

中国境内这一领域的一般情形，下面接着介绍 10 位与他们具有相似经历和业绩的蒙古国学者。

罗桑丹必坚赞（blo bzang bstan pavi rgyal mtshan 1635－1723 年），喀尔喀著名宗教领袖——哲布尊丹巴呼图克图一世。又称温都尔格根、杂那巴杂尔。其父亲为土什耶图汗贡布道尔吉，母亲叫喀卓嘉措。他出生于藏历第 11 饶迴木猪年，4 岁在喀尔喀强巴林寺受居士戒取名意西多杰，不久在罗桑丹增扎措活佛跟前出家。13 岁参加修建库仑寺，15 岁前往卫藏地区，并在四世班禅罗桑却吉坚赞足下受比丘戒。18 岁在喀尔喀举行的秋季祈愿大法会上登基无畏狮子座，20 岁参与修建甘丹协珠林寺庙，并亲自制定管理寺院条例。21 岁再次奔赴雪域，前往扎什伦布寺探望 88 岁高寿的四世班禅活佛。52 岁主持翻译《甘珠尔》，57 岁在多仑诺尔拜见清康熙皇帝，皇帝赞扬他为弘扬佛法善业的哲布尊丹巴喇嘛。他在晚年经常奔波在西藏、中原、喀尔喀之间，为发展这些地方政教事业奉献了毕生精力，89 岁圆寂。其藏文文集有木刻版 1 函。

堪钦罗桑丹增坚赞（mkhan chen blo bzang bstan vdzin rgyal mtshan1639－1704 年），藏历第 11 饶迴木兔年出生于蒙古官吏人家，5 岁在朗卡索南扎巴座前受灌顶，取名却吉多杰，6 岁在扎西伦布寺的罗桑雅培座前学读书写字，7 岁受居士戒。17 岁途经塔尔寺前往卫藏地区，在拉萨哲蚌寺朝见五世达赖喇嘛，受大威德灌顶马头明王长寿灌顶。20 岁在四世班禅罗桑却吉坚赞法座前接受具足戒。23 岁返回故里建一寺庙，开始收徒传教。曾在哲布尊丹巴身边从事佛法与政务活动，担任过大库仑堪布。哲布尊丹巴据其业绩赐予“额尔德尼班智呼图克图”和“诺门汗”的称号。他生前撰写过大量藏文作品，现存文集 1 函，另据意西达布海《目录》，有 4 函文集。

罗卜桑坯仁赖(blo bzang vphren las 1642－1715年),出生在蒙古杭盖省的呼基尔图地方,父亲叫萨塔尔。从5岁开始学习蒙古文和藏文,不久在罗追嘉措喇嘛跟前受居士戒,12岁叩见哲布尊丹巴听他讲法,并在领经师喜饶仁亲等喇嘛带领下听取诸多显密经论。19岁赴塔尔寺然后继续西行至卫藏,曾在五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措法座前接受沙弥戒。他在西藏居住18年之久,期间还去过扎什伦布寺。他勤奋好学再加众多高僧点拨和调教,逐渐成为精通显密宗的大学者,被达赖赐予"扎雅班智达"称号和印章。他返回家乡后积极投入布教活动,在库仑期间跟随哲布尊丹巴先后去过内蒙古多仑诺尔、察哈尔、乌珠穆沁、土默特,还到北京、热河等地参加各种僧俗活动。他学识渊博,精通蒙藏文,其藏文文集有6函,其中占4函的《闻法录》驰名蒙藏学术界。

钦苏珠格图诺门汗罗桑诺布喜饶(ching su tsig thu blo bzang nor bu shes rab 1737－?年),出生于藏历第12饶迥火蛇年,喀尔喀赛音诺颜领地人。8岁在堪布尊追桑布跟前受居士戒,开始读书写字背诵经文。19岁在亲教师罗桑丹巴跟前受沙弥戒。另有记载,父母把他从小就托付给哲布尊丹巴呼图克图,后逐渐承担管理库仑寺院的职责。26岁在北京扎丹寺以甘珠尔瓦罗桑楚勒特木为堪布、以弥勒殿法主喜饶坚赞为屏障教师受比丘戒。再后来他主要活动在内蒙古地区,以内蒙古甘丹谢珠丹坯瓦林寺为主寺。因他修建寺院、诵经拜佛业绩突出,曾受清乾隆皇帝赐予的"钦苏珠格图诺门汗"之封号。他天资聪颖,一生撰写的著作很多,其中藏文文集木刻版有7函,大都完成在他的主寺。

唐赤多杰(dam tshig rdo rje 1781－1855年),藏历第13饶迥铁牛年出生于喀尔喀东部土什业图公领地。幼年在诺颜呼图

克图意西敦尼伦珠前出家并受沙弥戒,21 岁在大龙巴阿旺炽烈尊者前受具足戒。24 岁赴卫藏,在拉萨色拉寺居住 16 年,期间向周围先哲师长求学显密宗,逐渐在修炼、苦行、成就方面均有了较深的造诣。41 岁离开西藏返回故地,先后在家乡和库仑寺任教,并且还担任过第五世哲布尊丹巴吹成基美丹贝坚赞的经师。后来又与第六世哲布尊丹巴贝丹丹必坚赞创制新文字符号,75 岁圆寂。他一生著述甚丰,其藏文文集有 14 函。

阿旺罗桑开珠(ngah dbang blo bzang mkhas grub 1779－1838 年),藏历第 13 饶迥土猪年生在博格达汗山附近图拉河北岸。幼年出家到库仑,在阿旺炽烈足下受沙弥戒开始学习经文和注释。后去西藏,在八世达赖喇嘛强白嘉措法座前受具足戒。曾在哲蚌寺演讲五部大论并获拉让巴称号。后经塔尔寺回归库仑,先后担任寺院法王、堪布、堪钦等职。清道光皇帝赐予他“堪布诺门汗”的称号。他一直传教、著述,于第 14 饶迥土狗年去世。其藏文文集有木刻版 6 函。

阿旺班丹(ngag dbang dpal ldan 1797－？ 年),出生于藏历第 13 饶迥火蛇年,喀尔喀车臣汗部哈尔达拉扎萨克人。幼年在拉让巴噶拉僧敦珠前受居士戒,取名贝丹尼玛,后去库仑在阿旺开珠前出家,法名阿旺班丹,不久又受沙弥和比丘戒。他在扎西却培扎仓学习显密经典时已经显露了非凡聪明才智,35 岁就担任了该扎仓头等噶久巴,40 岁登上了库仑寺的法王宝座。47 岁再度赴藏,回来后卸任法王。接着先后去中国内地的许多寺庙进行拜访,参加法会并著书立说,卒年不详。其藏文文集木刻版有 5 函。

锡热图却基罗桑希瓦(she re thu chos rje blo bzang zhi ba 生卒年不详),出生于喀尔喀赛音诺颜领地。幼年出家学习佛法,长大赴卫藏,在拉萨色拉寺学习期间遇见喀尔喀扎雅班智达罗

卜桑坯仁赖等高僧,更广泛地听取诸多高僧所阐释的佛法经典,获得了渊博的知识。返回库仑后又聆听哲布尊丹巴说法。后来遵从清乾隆皇帝圣旨,赴京担任雍和宫的大喇嘛,数年后返回喀尔喀故去。其藏文文集木刻版有2函。

阿旺也喜图丹拉让巴(ngag dbang ye shes thub bstan lha rams pa 18－19世纪人),又名阿旺图布丹,7岁前往额尔德尼召寺学习,并在比丘扎巴策仁跟前受居士戒,取名罗桑图丹,10岁随从库仑名学者阿旺开珠出家受沙弥戒,取名阿旺图布丹。30岁赴卫藏,曾在七世班禅罗桑丹必尼玛足下接受比丘戒。在藏期间先后去哲蚌寺、色拉寺、扎什伦布寺和热振寺求师拜佛,学习各派经典,后经塔尔寺和郭隆寺返回蒙古,曾担任过库仑寺堪布。其藏文文集有2函。

罗桑丹津(blo bzang bstan vdzin 1867－1937年),又称罗桑达央,藏历第15饶迴火兔年出生于喀尔喀篙贝卫津公领地。4岁跟随经师桑杰学习字母,然后在阿胡拉喇嘛跟前学习读书、写字和翻译技巧,17岁赴库仑住进噶却林寺,在开旺基杰等几位高僧前学习经论,由于他勤奋好学很快成为名学者,39岁获噶久巴称号。后来走访、传教于中国五台山和其他寺院,第16饶迴火牛年逝世。他一生著述颇多,其藏文文集有12函。

以上我们简略介绍了出生于中国和蒙古国两地20名拥有藏文文集的蒙古族作者,大都属于18－19世纪学者。毫无疑问,他们在使用藏文写作的蒙古人当中只占一小部分而已,不过,他们的确可以称得上是这一群体中的佼佼者。他们的著述属于蒙古传统文化的一个重要组成部分,内容丰富,数量可观,等待着人们去开掘、整理、研究,使更多人了解和利用。它的使用价值并非仅限于蒙古学,从作者的经历、学识、影响以及作品所涉及的内容、范围、影响来考察,它对藏学、满学以及对蒙、藏、

满学的纵横关系研究均有重要参考价值。

我们对这一批特殊作者及其作品的了解,主要依靠的是蒙古和藏族学者相继编纂的相关典籍目录和其他文献零散记载。就典籍目录而言,无论是蒙古人编的还是藏人编的,都有它的重要价值,这一点上是共同的。它们的区别在于:蒙古学者编的目录,起初对作者一般不加区分境内外,后来开始划分;藏族学者编的目录,虽然对出生于内外蒙古的作者冠以“喀尔喀”、“霍尔”、“索波”等字眼加以区分,但是却把他们统统纳入藏族作者中。

关于阿拉坦汗法典

阿拉坦汗(1507－1581年)又称俺答汗、阿勒坦诺们汗等。这位蒙古史上赫赫有名的人物,在当时与蒙古接壤的汉族和藏族历史上,同样留下了重要影响。他一生的大部分时间是在同明朝打仗、抗衡、讲和、通市等复杂的经历中度过的。在他晚年较大程度地改变了和明朝的关系,因而被明廷封为"顺义王"。随着他的势力逐渐向西部扩张,相继与唐古特、土波特、赛莱霍尔、白帽、卫拉特等地区和部落建立了新的关系。

有两个人对他后半生的思想与行为变化起了决定性影响。一个是他的侄子彻辰洪台吉,他劝年迈体弱且多病的叔父说:我们曾讨伐明朝,现已议和。接着又降伏了卫拉特,如今您已高寿,为余生与后世的利乐福分应皈依释教向佛法膜拜。据说,观世音菩萨的再生转世在雪域,若把他请来,如同忽必烈可汗和八思巴喇嘛一样,能建政教并举的制度,由此弘扬佛法,行善积德不也是很了不起的事情吗?阿拉坦汗赞许这个意见。

另外一个人就是安多佐格地方的僧人阿幸喇嘛。来历尚不太明确的这个僧人,曾向阿拉坦汗简明扼要地讲述过人生的奥秘和生死轮回的真谛。他认为人的此生来自前生,并且还会决定后世。人们所亲身经历的祸福与甘苦之果,是由他们前世积累的那些善恶之因造成的,要想来世避免坠入地狱酷暑严寒的折磨、躲避转生畜生与饿鬼的厄运、远离人之生老病死的苦难,就要崇敬佛法僧三宝。他对阿拉坦汗说:您若从现在起传播佛法,将会变成不可战胜的转轮法王,最终将解脱人世间的轮回,

而获得极乐世界的永生等等。阿拉坦汗认真地倾听了阿幸喇嘛的宣讲。

当然,从某些记载看,阿拉坦汗在听从阿幸喇嘛宣传佛法之前,就已和来自汉地的宗教人士有过接触,而且还有从明廷迎请佛典和僧人的举措。所以,他对佛教已经产生了好感。再加经过以上两个人的善导,更增强了他信奉佛法的决心。他开始口诵六字真言,耳闻教主传记,并决定从西藏邀请宗教领袖,即观世音菩萨的转世锁南嘉措来蒙古传教。不久,他向西藏派遣了自己的亲信。

据说当时锁南嘉措根据前人的预言,已经断定自己和阿拉坦汗将要会晤。因此,他向来自蒙古的使者明确表示应邀赴蒙古的态度,并且还商定了与阿拉坦汗会晤的具体期限。

双方经过短暂的准备,1578 年,蒙古土默特部首领和雪域西藏宗教领袖之间历史性的会晤如期在青海察卜齐雅勒庙,即仰华寺举行。在欢迎以锁南嘉措为首的西藏佛教团体的聚会上,蒙古方面由呼图克台彻辰洪台吉代表阿拉坦汗致了热情洋溢的欢迎词。他回顾了早在元代由忽必烈和八思巴创建施主与福田关系弘扬佛法的功绩。他惋惜元代以后蒙古可汗失去对中原的控制,被迫退到偏僻的北方,由此与佛法割断了联系。他赞扬这次蒙古和西藏首领的会晤,以与日月同辉,驱散黑暗来比喻。他认为这一切是蒙、汉、藏、维吾尔地区人民大众的福分。其讲话深受与会者赞扬。

在此聚会上,西藏方面由锁南嘉措亲自率领众僧吟诵佛经,祈愿释迦牟尼教法在蒙古弘扬光大。阿拉坦汗为了表示谢意,向来自远方的尊贵客人锁南嘉措供奉了大量的金银财物和牲畜。然后,僧俗界领袖互相赠送了名号。阿拉坦汗赠锁南嘉措为“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”,而锁南嘉措回赠阿拉坦汗

为“咱克喇瓦尔第彻辰汗”。据称这次有一百多名蒙古族青年出家为僧，准备前往藏区著名寺院学习佛法。

阿拉坦汗和夫人效仿祖辈忽必烈和夫人昔日向八思巴接受喜金刚灌顶的做法，向锁南嘉措请求灌顶，结果如愿以偿。阿拉坦汗为了表明皈依佛教、尊崇佛法的决心，烧毁了相传已久的敬仰偶像——萨满教“翁滚”。

这次蒙藏首领极不寻常的会晤，可能还完成了另外一项重要事件，那就是阿拉坦汗主持制订和颁布的一部法典。遗憾的是这部法典没有完整地流传下来。

一、对法典原本的质疑

据观察，蒙古文文献记述明代蒙古与西藏关系，特别是涉及锁南嘉措和阿拉坦汗在仰华寺的会晤时，也提到阿拉坦汗颁布的法典，但很少触及具体内容。其中只有《蒙古源流》记载的内容稍早于其他书籍。现将它抄录如下：

“先时，蒙古国中，有死人则各自量力杀驼马为钱粮而殉葬也，今弃此习，各自量力而奉经教，岁中月中参禅，并持八节之戒，世俗人等，若对四类僧人动手，或骂或诮，则（有脱文——译注者），绰尔济等（位）同洪台吉，喇卜占巴、噶卜楚等同台吉每，格隆等同塔布囊，欢津同太吉（应为“太师”——译注者）宰桑每，僧尼、优婆塞、优婆夷等，同官员每。每月三三戒日，勿杀生，勿行猎，僧众若违教令而娶妻，则依教法，以黑灰涂其面，责令逆转寺庙三匝，逐黜以惩之；优婆塞、优婆夷若违经教而杀牲，则先惩处而后没入官；僧众、优婆塞若饮酒，则当散其所有。如是等等，参酌先时土伯特之转轮三合罕，蒙古之忽必烈彻辰合罕时之典章旧例，创立十福经教之法，尊上圣识一切以瓦其尔·达喇·达赉喇嘛之号，奉之如昔日法王帕克巴喇嘛，不令四类僧众出征行

猎，蠲其贡赋，并立政教二道矣”。[①]

这是《蒙古源流》中所记与阿拉坦汗颁布的法典内容相关的惟一段落。当时制订的法典的所有内容是不是就这些？结论应当是否定的。法典所涉内容，其针对性大致上是僧俗二界。首先，摈弃的是与死者一同殉葬牲畜和财物的旧习。其次，若有人侵犯出家人的权利和利益，要根据其社会地位加以惩罚。再则，提倡人们守戒、禁止杀生。至少这三点是针对世俗界的法律条文。

接着明确规定了宗教人士要遵守的条款。首先，无论出家、受戒、获学位者，或在寺院担任某职位者，只要触犯他人权利与利益，对他们的论罪或量刑，既要考虑他们在宗教界的地位，又要考虑与世俗社会成员相应的地位，秉公对待。其次，是禁止出家僧众娶妻、杀生、饮酒的具体条款。这两点明显是针对宗教界的。惩罚，要根据其违法行为轻重程度，采取不同手段，如有驱逐原野、没收财产、勒令还俗等。顺带要说明的是，上面引用的译文中有一段译法不妥。如“优婆塞、优婆夷若违经教而杀生，则先惩处而后没入官”中的“没入官”，是把原文中的 alban dur orogultugai 一句直译而造成的毛病，问题出在没有理解“alban”——指“税赋”这个关键词。此言所表明的真正意思应当是，对杀生的出家人惩罚其还俗，然后使他和俗人一样交纳税赋。从引文中还可看出另一迹象，即参与制定该法典者，参照了蒙古和西藏某些旧法典，其表现在本法典所显示的与传统文化的一定连续性之上。

将要谈论的《阿拉坦汗法典》，至 20 世纪后半叶才从过去的

---

① 萨囊彻辰著，道润梯步译校：《蒙古源流》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1981 年，第 387 页。

旧卷宗里被人发现。这一份用藏文写就的法典,通过后人阅读并认定为《阿拉坦汗法典》。该法典原本复印件被公布之后,立刻引起了蒙古学界的关注。法典被埋没约400年后重见天日,的确是学术界的一件幸事。1973年由德国麦斯吉勒(R·O·Meisezahl)首次刊布,原本现珍藏于利物浦市(liverpool)博物馆。[①] 笔者在写作本文期间,曾得到波兰华沙大学阿卡塔老师的热诚帮助,有幸目睹了原件的复印件,共16面(66a-81b),其中除了72a 75b两面字迹比较模糊,73b 74a两面和81b最后两行是用无头草字书写难以辨认之外,其余版面上的草书清晰端正比较好读。

蒙古科学院院士沙·比拉先生发表了一篇题为《16世纪的一部蒙古法典》的文章,文中说明该法典原本不是用蒙古文而是用藏文草书写成的。他为了便于阅读和利用,特意请蒙古甘丹铁铅林寺谙熟藏文草书的罗布桑楚勒特木喇嘛,把它复原成藏文正楷字。我国学者起初是通过比拉先生的文章了解该法典并加以评述的。譬如留金锁先生在《十善福白史册》一书中有较详细的介绍。

笔者看到的是拉稀东都格先生的英译《16世纪的一部蒙古法典》一文所附的藏文正楷手写文的《阿拉坦汗法典》复印件,[②] 现在就根据它做些初步的探索。

所谓《阿拉坦汗法典》,本身没有明确记载在什么历史背景下,在什么时间地点,由谁主持,哪些人参加并如何制定等问题,

---

① 《中亚研究集刊》《Zentralasiatische studien》,wiesbaden 1973年第7期,第221-266页。

② [蒙古]沙·比拉发表在《科学院通讯》1975年第3期,后收《蒙古人民共和国历史、文化、编纂诸问题》《Monggol-in teuhe soyol,teuheh bichilge-in cudalg-a》一书,日本,东京外国语大学亚非文化研究所,1994年,第277-309页。

所以围绕这些具体问题提出种种推测。譬如对制定此法的历史年代,至少可以考虑蒙古军事首领与西藏宗教领袖于 1578 年在青海仰华寺会晤的历史背景,而对于制定法典的具体时间,可以进一步提出如下两种可能:其一,该法与上面引用的《蒙古源流》中的法典,是同一时代的产物,因此应当是在那次历史性会晤期间颁布的。其二,退一步讲,不是会晤期间制定的,但肯定由阿拉坦汗参与制定,那么其产生年代一定在 1581 年阿拉坦汗去世之前。

从法典的整个内容来看,基本是针对蒙古老百姓的一种民事法。但是它所使用的文字有些蹊跷。虽然当时有些蒙古人已经对藏族宗教文化有了一定了解,但毕竟是有限的,会使用藏语藏文的人也屈指可数。既然法典是面对蒙古民众的,那么按常规,使用蒙古语言文字才合情理。可这一法典却使用了藏文,这是为什么?对这种情况人们可以有如下几种解释:其一,参加讨论法典的人员中有蒙藏文兼通的译者,他们对所讨论的内容分别做了记录。如今发现的文本恰好是那藏文记录。其二,可能是阿拉坦汗希望让锁南嘉措了解自己主持制定的法典,因此专门叫人翻译的。其三,已来到蒙古并接近蒙古首领的藏族僧人如阿哩克喇嘛、瓦其尔图迈衮欢津、固密师[①]、巴音巴格西[②] 等人,或其中的一位,他们在传播佛法过程中掌握了蒙古语言文字,逐步熟悉蒙古生活并且对蒙古文化产生了浓厚兴趣,希望把蒙古治理社会、解决民间纠纷的某些做法介绍给自己同胞,为借鉴而翻译了该法典。相比之下,蒙古人翻译它为藏文的可能较小。无论有多少可能,人们必然提出的一个问题是,这部法典有

① 道润梯步译著《蒙古源流》,内蒙古人民出版社,1981 年,第 381—382 页。

② 珠荣嘎译注《阿勒坦汗传》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1990 年,第 267 页。

没有蒙古文？如果有，蒙古文文本究竟何在？

相隔400多年之后被发现的藏文《阿拉坦汗法典》有其重要的研究价值，它除了对蒙古法律本身的研究提供依据外，还对明代蒙古社会政治、经济、文化研究有重要参考价值。该文本的发现在某种程度上与本世纪中叶发现的《阿拉坦汗传》有着同样重要的历史文化意义。一个具有自己语言文字的民族的法典却使用另一个民族语言文字记录，这一特殊文化现象，不禁使我们想到蒙古族的另外一部重要文献——用汉字字音拼写蒙古语的《蒙古秘史》。二者虽然不完全相同，但也有某些共同点，这为研究不同民族文化关系提供了珍贵资料。

二、对本法典前言的质疑

我所看到的《阿拉坦汗法典》，是用藏文正楷体手写的文本复印件，外观与长条经文相同，共12页23面，每面上的文字自左向右横书，自上而下7行，每行约25字。其中前言占两面半，后语只占一行多，剩下的都是正文。

前言的第一句为“om sowasedi”（愿吉祥），是梵文祝词，也是蒙古文文献通常开头和末尾出现的一个固定词语。接着写到“统治一切国家最高权，征服所有众生皈依处宝莲圣地的转生阿拉坦法王之命令，凡六种众生无一不成父母者，为此而生的导师预言，吾教法无论如何变化也将传至北方之北方。原金刚座的北方为昏暗之洲西藏，那里出现法王松赞干布用两种道理把西藏百姓治理得长治久安。在西藏金刚座的北方是蒙古生存的地方，在那不知如何取舍福祸的黑暗中，为众生指引利益之光明道路的法王阿拉坦汗成为施主，与遍知一切殊胜转生锁南嘉措上师一起，将恩典普照所有降伏的十方。简要叙述治理一切众生皈依利益幸福的事情就这些。现在要说的两种道理，宗教法轨

如同丝绸之结不破的金刚，国法如同金制的轭木。在以威严普遍覆盖广阔领土的两种法规中，国法所显示的巨细规则如何覆盖，布置如此：你们作为蒙古 40 部落的带领者 5 部落为首所有大小要切记，如不记或歧视我的事业，将接受阎王命令那样一定遭受两种道法规严厉鞭笞，因此大家要铭记心里。要是各自识别真伪，就不会变成破坏宴会的亲朋，日久则能使人知道真亲。”接下去便是正文。

正文前的这段话里虽然提到了阿拉坦汗和达赖喇嘛的名字，似乎也提到了后者对前者讲述以法治理国家的重要性，但没有明确说明他们在制定本法典时究竟承担了什么角色，尤其没有明确交代阿拉坦汗与该法典有什么直接关系。换句话说，阿拉坦汗的名称是怎么和该法典联系在一起的，使人百思不得其解。

关于世间与宗教二法规，《十善福白史册》有一解说：“什么叫二法，教法为密咒和经典，政法为平安和容易。”[①] 可通俗理解为教法主要是治理人们内心世界的，而政法是治理人们外部世界的。当然，二者不是孤立的，更不是对立的，故不能偏执一方。凡能并重政教二种法规者，才能称得上圣主或法王。过去松赞干布、忽必烈汗在各自的统辖地域这样做了，所以，才赢得了转轮法王之称。他们的后继者理应效仿先祖治理疆域和百姓之法规，尤其是接受西藏佛教的蒙古统治者也要这么做。《阿拉坦汗法典》应当是在统治者这种思想支配下制定的。

可是，我们看到的法典文本只有世间法的内容，而没有宗教法的内容。这与已皈依藏传佛教接受灌顶的施主阿拉坦汗的思

① 留金锁整理注释：《十善福白史册》，呼和浩特，内蒙人民出版社，1981 年，第 76 页；另见苏鲁格译注：《阿勒坦汗法典》，原载《蒙古学信息》1996 年第 1、2 期。

想不符。同样,与阿拉坦汗的得力助手洪台吉在青海察卜察寺庙演讲中所强调的有关法规精神不符。洪台吉曾经从皇家宫邸中发现过《十善福白史册》,他熟悉它的内容,再加上他本人皈依佛法的经历,完全有资格参加讨论和制定该法典的工作。假如有他的参与,其思想不能不贯穿在整个法典之中。由此可以推测,我们现在所看到的法典,假设能够肯定是在阿拉坦汗和洪台吉亲自参与主持制定的,那么,它至少应当由两个相对独立的部分组成,把它们整合起来,才能形成一个完整的法典。即法典原本应该把世俗与宗教的两种法通盘考虑,使其融为一体,如同洪台吉在察卜察会上宣讲的法规那样。

洪台吉讲话中所涉及的有关对蒙古实行法治的宣言,除了《蒙古源流》之外,《蒙古佛教史》也有较详细的记述:"此方所有之汉、藏、蒙古众人都应奉行十善法戒条,自今日起,特别是蒙古人众应该改变规矩。以前蒙古人死后,按其贵贱杀其妻子、奴仆、马牛等殉葬,今后应该改变杀生殉葬之法,以适量之马牛等献给僧众及上师,请求回向祈愿。为送葬而杀生要根本禁止,如果杀人殉葬,应按律处以死刑,如果杀马畜殉葬,应按律没收其全部财产。如对上师及穿戴僧装者殴打以手侵犯,对动手者抄没其家。以前各家都供奉翁古神的像,在每个命名之月的十五、三十、初八三日都要杀马、牲畜举行血祭,每逢年节也要按各人力量杀生供祭。自今以后,应将翁古神像烧毁,年节时绝不准杀生祭祀,如有杀生祭祀者按律治罪,杀马牛者罚十倍之数。不烧毁翁古神像者抄没其家。每家供奉一尊六臂智慧依怙像,由此代替翁古神像,对依怙像也只能以"三白"供养,绝不准用血祭。此外,众人都应努力行善业,每月十五、三十、初八日守斋戒。对汉、藏、蒙古各地没有必要不得抢掠。总之,西藏地方如何做,此

方也应同样遵行。”[①]

本引文中实际强调的是六项内容:禁止对死者举行杀生殉葬,阻止殴打出家人,禁止为翁古像举行血祭,提倡供奉六臂嘛哈噶啦神,遵守每月三天的斋戒,阻止向蒙汉藏三地抢掠等。或许还有其他项没一一列举,但是从其归纳的语言来看,囊括范围可谓广:“西藏地方如何做,此方也应同样遵行。”以上内容显然是针对世俗界的,试图用教法治理蒙古民众的一些习惯行为是它的核心。虽然在某些方面同萨囊彻辰的记载相似,但也有较大的差别。比如对出家僧人倘若杀生、娶妻、饮酒如何惩罚只字未提。对同一人在同一场合所说的话记载有如此出入,可能有种种理由。不过,萨囊彻辰是呼图克台彻辰洪台吉的侄孙,从这一特殊关系看,他在《蒙古源流》中的记载,比起稍晚出世的《蒙古佛教史》的作者的记载,在可信程度上要相对强一些。

问题就是《阿拉坦汗法典》只顾讲述用政法治理百姓而没有谈及如何用教法治理僧俗二界的内容。这一点明显有悖于当时大权在握并必定参与制定法典的关键性历史人物的政治主张。顺便一提的是,在《阿拉坦汗法典》中使用的刑罚,重点不在对肉体惩罚或了却生命之上,而注重从经济上加以制裁,无论罪行轻重大都要用牲畜头数来判罚。所以有蒙古学者指出:“《阿拉坦汗法典》的有趣之处在于把蒙古人的习惯法用文字记录之外,同蒙古牧业生活紧密相连,其主要部分确切地反映了草原法规的特征”[②],是有道理的。

---

① 固始噶久巴·洛桑泽培著,陈庆英、乌力吉:《蒙古佛教史》,天津古籍出版社,1990年,第69页。

② 《蒙古人民共和国历史》,蒙古人民共和国科学院、苏联社科院著,乌兰巴托,1984年,第234页。

综上所述，我们现在看到的《阿拉坦汗法典》如果确实是在阿拉坦汗时期由他本人参与制定的，那么被发现的这一部分政法可能仅仅是原始文本的一部分。当有一天发现其另一部分即教法的时候，名副其实的《阿拉坦汗法典》才能成立。要知道《阿拉坦汗法典》这个名称是后人命名的，原本没有。原本中也没有类似的提法。倘若《阿拉坦汗法典》确实以洪台吉在欢迎达赖喇嘛会上的演讲内容为蓝本，贯穿了阿拉坦汗政教并重的思想，并把它体现在其中，那么现在我们看到的这个本子，从体例到内容与制定者初衷都相距甚远。

三、对本法典结束语的质疑

这个使用藏文手写的法典，反映了以畜牧业为主的蒙古社会方方面面的问题，有人归纳为：涉及人命、伤害身体、偷盗、家庭婚姻、主仆、死亡疾病、救护牲畜、保护猎物、火灾、助人、使臣差使、逃窜者等十二个问题，再加上前言一共成了十三个问题。仅从这个数字来考虑，显然与该法典结尾处的一句话“圣明恩准十三法典经文结束”相吻合。其实法典所包含的内容或涉及的问题并不限于上列十三点。以我看，还可以增补农田、狩猎、环境、财产等等问题。法典原本没有章节和段落之分，对所涉问题也没有分类和归纳，想到哪里就写到哪里，犹如天马行空。过去的蒙古法典也大致如此。

蒙古社会的发展曾经历了氏族、部落、部落联盟、国家等形式，其社会构成从最初的以父母、子女、兄弟、姐妹、叔侄、舅甥等有血缘关系的组合逐步转变成追求共同利益的不同人群的组合。在本法典中不同程度地反映了：不同群体内部或者不同群体之间的矛盾冲突、以权利和地位划分的不同人们之间的矛盾冲突、以社会分工不同而划分的不同人们之间的矛盾冲突、人们

与自然界之间的矛盾冲突等，诸多矛盾冲突。如果把其中对每个矛盾冲突的处理看作一项法律条文，那么全文一共有400余条。

从这些表面现象，人们很难猜测结束语中的“十三法典”指的是什么。西方人不太喜欢的13这个数字，在蒙古和藏族人中间却广为使用，但它并不带任何歧视或不吉利的色彩。如蒙古语的 arban gurban atag－a tegeri（十三个愤怒天），arban gurban obog－a（十三堆敖包），arban gurban kuriy－e（十三个围圈），arban gurban bulugtu geser jangar（十三章本格斯尔、江嘎尔）；藏语的 khri bcu gsum（十三万户），shal lce bcu gsum（五世达赖时期制定的十三法典）等，僧俗界都通用。所以这数字本身不一定象征着什么。假如换个角度考虑结束语中的“十三法典”这一提法，或许能得到其他启示。

所谓《阿拉坦汗法典》作为一个纯粹的蒙古法，与其他民族法的根本区别在于它的惩罚内容上。其特征是，相对而言，用刑轻而加重罚量，即重经济制裁而轻皮肉惩罚。所以多数案件的裁决往往是以罚当事人牲畜具体数目而终止的。在我们探讨的法典里有两种判罚项频繁出现：其一为九九之罚，其二为五项之罚。二者似乎是区分重罪和轻罪的界限。重罪的下限要罚一九，轻罪的下限是罚一只小牲畜，即绵羊或山羊。据该法典的规定来看，一九包括：2匹马、2头牛、绵羊和山羊共5只；五项包括：1匹马、1头牛、山羊和绵羊共3只。如果我们所推测的轻重罪之界定成立，那么，我们可以从被告者最终被惩罚牲畜数目中，判断出他所犯罪的轻重程度。

从该法典的正文看，重罪有伤害他人生命、偷窃别人财物、纵火烧荒等，对诸如此类犯重罪者的处罚，除了赔偿九头牲畜，或九的倍数如二九、三九、四九……九九八十一头牲畜之外，还

有五种惩治法，即处死、没收财产、可用顶替法、不可用顶替法和专治盗窃法等，加起来共有六种惩处法。对打骂、惹是生非等轻罪犯，除罚五项外，还有下列六种方法，即当事者自己承担责任的、牵连其亲属的、受鞭笞的、罚什物的、负责医治和判决无罪的，加上罚五项的，一共有七种惩罚办法。惩治轻犯和重犯的具体法如上所述有十三种，因此本人猜测“十三法典”的称谓同轻重罪犯的具体惩罚办法有关。

法律是维护统治阶级利益的一种工具，《阿拉坦汗法典》也不例外。从它的制定到具体操作的整个过程，都在统治阶级手里掌握着，所以它的倾向性和非公正性也是不言而喻的。根据实际情况，本来有些案件可以减轻或加重处理，但最终决定权掌握在断事官手中，所以弱势群体获得公正待遇也是很难的。但不可否认，有法可依，使不同社会成员力求依据其精神来维护各自利益，在当时对蒙古社会的安定和发展起到一定积极作用。

近年发现的《布顿佛教史》蒙古文译本

在浩瀚的藏文典籍中，有两部分内容占据重要位置：一是以巨型丛书《甘珠尔》、《丹珠尔》为首，从梵文翻译编纂而成的佛教典籍；一是纯属藏人直接使用自己语言文字撰写的各种典籍。它们共同构筑了藏族传统文化。这一文化宝库中的《甘珠尔》、《丹珠尔》早已被翻译成蒙古文，也转而成为蒙古传统文化的重要组成部分。至于出自藏人手笔的著述，已被蒙古人翻译过来的也不少，只可惜那些译本没有全部留存下来。

由藏文翻译成蒙古文的著作，从内容上讲是丰富的，涉及的面也很广泛，自然科学、生命科学和人文科学无所不包。从作者方面看，社会各界人物几乎都有，上至名流赞普、达赖、班禅、班智达、堪布等政界和教派首领，下到名不见经传的普通僧人和平民百姓。他们的著述大致从元代开始被翻译为蒙古文，多以写本或刻本形式流传。我们现在知道的早期译文之一就有萨迦班智达·贡噶坚赞的《萨迦格言》(sa skya legs bshad)。它的最早蒙译者为苏那木喀喇，[①] 其生平及民族成分，迄今为止不被人们

① 萨迦·贡噶坚赞(1182－1251)著《萨迦格言》，又译为《善说宝藏》，蒙古文译者也称密咒大师索南戈拉，此人生平鲜为人知。其译文曾被用八思巴文刻印，上个世纪从我国新疆吐鲁番发现了4张残页，对此先后有1911年芬兰学者兰司铁、1925年美国学者卡特、1959年德国学者海涅什分别予以刊布。1952芬兰学者阿摹托首先认定这些残页为蒙译《萨迦格言》。详见照那斯图、斯钦朝格图校注：《善说宝藏》，内蒙古人民出版社，1989年，和照那斯图：《八思巴字和蒙古文献》(2)文献汇集，东京外国语大学出版，1990年。

所熟知。

早期的藏文重要典籍《嘛呢噶奔》(ma ni bkav vbum,据说是松赞干布著,译者扎雅班智达)、《西藏王统记》(rgyal rabs gsal pavi me lung,索南坚赞著,译者有萨迦敦都布、莫日根敖德齐、索格奔赛音额尔德尼等)、《八思巴传》(阿旺贡噶索那木著,格列格那木喀译)、《如意愿文》(yid bzhin nor pavi smon lam,据说穆赤赞布著,译者不详)、《宗喀巴传》(tsong ka pavi rnam thar,sumadi girdi sheri 即罗桑扎巴拜著,译者丹增却达尔等)、《青史》(deb ther sngon po,匈努柏著,译者不详)、《米拉日巴传》(mi la ras pavi rnam thar,桑结坚赞著,班智达锡热图却尔吉瓦译)陆续被翻译成蒙古文。这些名著被翻译后,不但影响了蒙古读者,而且也影响了蒙古文化,尤其对蒙古历史编纂学和文学写作实践的影响特别深刻。

《布顿佛教史》(bu ston chos vbyung)[1] 作为一部著名的藏文典籍,是否也有蒙古文译本?笔者查阅了《中国蒙古文古籍总目》(北京图书馆出版社,1999 年)及其相关资料,没有查到它的目录,说明在中国,或许在国际上,很少有人知道其蒙古文译本的存在。意想不到的是,笔者竟偶然间看到得到了一部《布顿佛教史》的蒙译文手抄本。下面将对它作一详细评介和初步探索。

---

[1] 该文收藏在《布顿文集》(bu ston gyi gsung vbum)中的第 24 函末位,有 212 页。其文集一共有 26 函,详见《藏文典籍目录》(三),民族出版社,1997 年。现有郭和卿汉译本《佛教史大宝藏论》,民族出版社 1986 年版。据《藏文典籍目录》载,布敦仁钦珠也叫布敦喀切,曾担任过绰普寺和夏鲁寺住持,还在克什米尔班智达苏玛拉室利尊者前敬聆灌顶、曼荼罗仪轨、开光、护摩等诸多梵文经典并译成藏文。他晚年虽被元朝蒙古朝廷邀请,但以整理藏文典籍为由谢绝前往。

一、蒙译本的概貌

书名为《sayibar odogsan－u shashin－i todothan uyildehu erdini sayin jarlig un sang nom un garlug－a orshiba》(显现善逝教善宝谕藏之法源)，横写在封面双线梯形长方框内，书型与长条经文同，每页由两张薄纸对贴，纸淡黄色，规格大致 5.2×40.7 厘米。正文全部手写，除长方框内左上角第一页有藏族使用的云头符号(dbu khyud)外，其余每页正面左上角有宝堆(nor khyud)符，正面方框外左侧写有蒙古文顺序号，背面框内外没有任何标记。每页从左至右大约有 27 行字，每行约有 7 个字，似用竹笔书写而成，字迹清晰古朴。译文文本自始至终，没有明显空格来表明原文分章节和段落的地方。

实际上一提到此书的名称，有人会觉得并不陌生，因为有人比笔者还早已经拥有和利用过这份珍贵遗产。早在 1990 年，中央民族学院的青年教师青格力先生与人合作校注并公开出版蒙古文《益希班觉佛教史》时，就曾经利用过该书。[①] 从某种意义上说，如果松巴堪布·益希班觉是最早利用过《布顿佛教史》藏文本的人之一，那么，青格力先生无疑也是最早利用过《布顿佛教史》蒙古文译本的人之一。

笔者把蒙译本与 1991 年中国藏学出版社根据四川德格印经院刻本整理出版的藏文《布顿佛教史》[②] 进行对照后，发现它们之间在个别地方有明显出入，很可能蒙古文译文根据的是另

---

① 藏文为 bu ston rin chen grub"bde bar gshegs pavi bstan pavi gsal byed chos kyi vbyung gnas gsung rab rin po chevi mdzod ces bya ba bzhugs so"，中国藏学出版社，1991 年版，第 374 页。

② 《bu ston chos vbyung gsung rab rin po chevi mdzod》krung govi bod kyi shes rig dpe skrung khang gis par. 1991

一种版本。譬如,蒙古文首页"namuwa guru mawzu ghuwa a e。sayibar odogsan nu shashin i todothan uyildehu erdini sayin zharlig un sang nom un garlug－a gemehu 。ilhus tegus un ulegsen segra arslan dur murgumu。"(敬礼文殊菩萨,向显现善逝教善宝谕藏之法源狮子敬礼)。蒙古文16页背"monggol helen du tobchi yin ayimag hemeyu"(蒙古语称为要义部)。蒙古文17页背"yehe naiman shidti terguten eldeb arg－a du ulu munharan durben uyile buyu baling tuleshi uglige tereguten busud yin tusa higed chihula i tegusgehui olan arg－a higed husel yin erdem mur dur abhu yin tula berhe ugei bolon hurcha uyutan butugen uyiledhui ba"(不惑八大成就等各种方法,完成四业或施食、烧食、布施等利他事与圆满聚集之类多种方法。为寻找渴望的知识与路途,克服困难,锻造聪慧)。蒙古文19页正面"shasdir monggolchilan uzhugulun zhasagchi"(把典籍译成蒙古文呈现给治理者),蒙古文最后一页即74页正面共31行字,其中后8行"om harhui oron erdini sayin yarlig un sang hemehu yehe mergen hemchil un yarlig un gerel eche bologsan krowabu yin hubugun bagshi yin airahulugsan tegusebei,uljei tu boltuhai!"(此教法源流善宝谕藏大贤之光谕由楚浦巴的转世布顿编撰毕,祝愿吉祥!)等文字,在藏文本中没有。

再看藏文本的有些词句,在这个蒙古文译本中也没有。比如藏文铅印本121页上单括号内的12行注释文、134页上单括号内一行注释文,在蒙古文中没有。而其他的注释文,蒙古文译本中大都存在。另外,在藏文本396页上有"slob dpon ku ku ri pas mdzad pavi rmongs pa grol bavi brtag pa vgos vgyur"(教官古古日柏著《超度愚昧之考察》由桂翻译)、"slob dpon lakshmis mdzad pav"(教官拉格石弥斯著造)等字样,在蒙古文本里没有。

蒙藏文本之间的出入，虽然不太明显而且量不大，但是，还不能由此推断这仅仅是译者在翻译过程中造成的失误，并肯定该藏文版就是蒙译本所依据的版本。因为我们现在看到的蒙古文译本还不是一个完整无损的文本。同藏文本的对照中我们已经发现蒙译本缺少较多的内容。比如蒙古文译本 1－133 页使用蒙古文数字标的页码，其中缺少了第 88 页，如果不与藏文本对照，人们就不会知道该页的正面和背面的内容。问题还不在于此，更严重的丢失还在后面，即 133 页之后的内容又从 1 开始标页码，使用的是藏文无头草体数字，这两部分之间缺少了一大段内容。从藏文内容推测，蒙古文至少短缺了 35 页 70 面的内容。具体缺少的是藏文第二章成就法渊源之后半部分、第三章西藏法渊源之全部和第四章译经详记之前半部分内容。有趣的是对于如此上下不衔接的内容，在标记页码时采用两种文字的数字，显然是为了加以区别；后面的内容并不是从某一章节或段落开始，而是从一个不起眼的地方开始，重新标记了第 1 页，到全篇结束，共 36 页 72 面。

这个译文文本给人的感觉不像是一部一气呵成的作品，而且还不像出自一人之手。但从文本整体来看，除标记的页码数字不同外，纸张的大小、颜色都是一样的，墨迹、笔体也没有明显差别。综合这些因素，笔者认为，它很可能是一个蒙古文译本的抄录本，而抄录者见到的有可能是一个缺少中间部分而首尾齐全的本子。当抄录者顺着原本次序抄写至内容缺失的地方时，发现后面的内容明显与前面内容不能衔接，于是为了区别前后不能衔接的这一点，干脆不照原来的顺序号继续标页码，而重新起用了另一种顺序号。经这样处理，从整体上看，就“天衣无缝”了。

二、蒙译文的特征

在蒙译本中没有留下与译者有关的任何信息。不过,据译文的语言特征和翻译风格,可以初步猜测译者为西部蒙古人。虽然我们现在看到的是一个残本,但是,可以肯定它的原本是一个全译本,不是简译本,也不是节译本,这一点从译文首尾齐全可得到证实。译者是非常忠实于藏文原著的,这一点在我们把译文同藏文一一对照时,深刻体会到。同时还可从译文过于重视原文的表达形式或者说拘泥于藏文句子结构,而不太注重贴近蒙古读者所使用的语言习惯的直译方式来判断,译文出现的时间下限不会超过 18 世纪中叶。也许因为这个译文在翻译原文书名以及它的作者等比较能够引起读者关注的地方,缺少画龙点睛之笔,造成这个非常有名的作者的名著——布顿喀切(也作布顿仁钦珠之)的《善逝教法源流史圣言宝藏》(简称《布顿佛教史》)译文没有广泛流传,甚至可能没有制作刻印本。尽管如此,本译文仍有不少特点,引人注目。让我们简述如次:

译文自始至终采取直译法,在译文中几乎都能找到与原文一一对应的字句,甚至连副词也如此。试比较:"duradhuin delehyin ayimag inu。nige hedun budgalig yin tula omlan。bologsan higed zharzhim un surhahuli zharzhimlagsan boi。ed tu du ese uggugsen i abahu yin surhahuli zharzhimlagsan metu。"[①] (gleng gzhivi sde ni gang zag vgav zhig gi ched du gsungs pa dang byung ba dang bcas pavi bslab pa bcas pa gsung pa ste nor can la ma byin len gyi bslab pa bcos pa lta buvo,[②] 因缘:即为部分补特伽罗和往事等学处而说,说时以"律藏"为主。如对于财物"不与取"的

① 蒙译本 第 14 页。

② 《bu ston cbos vbyung》,第 18 页。

学处等[①]);“chidagchi yin zohiyal ilgamzhilan omlahui om un hurdun yin udg－a ilanhuy－a debisger tu bahulgahu。”[②] (thub pavi mdzad pa khyad par du bshad chos kyi vkhor lovi don bye brag tu gtan la dbab pavo,[③] 分别抉择佛转法轮之义[④]);“bodi saduwa uglebei。urbhulun zalhazi ilh－a mergen busu turulhiten。mahu zalhu uyun eyer omorhan hairahsan i tula utelhui ese uzeyu”[⑤] (byang chub sems dpas smras pa kha lo sgyur ba byis pavi skye bo mi mkhas pavi blo ngan gzhon pas rgyags shing myos pas rgas ma mthong,[⑥] 太子菩萨道:“驾车童子智浅薄,年轻狂妄未见老,今欲返宫速回车,我为老至何可乐!”[⑦]);“ahas uchuguhed i ahursun eyer huriy－a uchuguhed yehes－e yin ara ece dahudan buu uyiled”[⑧] (rgan pas gzhon pa rnams yo byad kyis bsdu gzhon pas rgan pavi ming vbod mi bya,[⑨] 长老辈用财具聚集青年后辈,青年后辈不得直呼老辈之名[⑩])。无须再举例。阅读这些蒙古文语句之后我们就会感到,从字面理解它本意的确有些困难,但是附上原文和汉译文,情况就不同了。阻碍我们理解的地方还有专用名词术语的不熟、文字书写的不规范等,具体例子下面还要谈到。

---

① 《佛教史大宝藏论》,第 17 页。
② 蒙文译本第 616 页。
③ 《bu ston cbos vbyung》,第 76 页。
④ 《佛教史大宝藏论》,第 66 页。
⑤ 蒙文译本第 76a 页。
⑥ 《bu ston cbos vbyung》,第 92 页。
⑦ 《佛教史大宝藏论》,第 79 页。
⑧ 蒙文译本第 92a 页。
⑨ 《bu ston cbos vbyung》,第 110 页。
⑩ 《佛教史大宝藏论》,第 95 页。

译文对一些佛教名词术语的处理上有独到的地方，归纳起来有如下几个表现：

（一）在原文中出现的梵文名称，蒙译基本上忠实原文，并用蒙古文阿利噶利字母拼写（个别地方还有用藏文字母拼写的），如 bradznyva shriv dznyva(parznya shiri zanya 人名）、ka la pingka(kalbingge 迦陵频迦，鸟名）、mu ran dar(murunh 铁围山，山名）、ne ranydza na (nairan zan－a 尼连禅，河名）、kha rsa pva ni (kasar bwani 护法神名）、shva stra (shasdir 典籍名）、ganti(ghner 物名）等。

（二）在原文中出现的藏文名称，如果原本是属于印度文化的范畴，一律恢复原始读音，拼写成梵文。如 vjam dpal(manjushiri 妙吉祥）、byams pa(maidari 弥勒）、phyag na rdo rje (wcharbani 金刚持）、rang sangs rgya(predikbun 独觉）、nyan thos(serweg 声闻）、rnam par snang mdzad(bvvrozan－a 毗卢遮那）、mar me mdzad(dibmeger－e 燃灯佛）、rnam sras(bisman 毗沙门神）、kun rdzob(nahuhi 世俗）、vog min(ganisda 色究竟天）、srid pa(sansar 世间）、bde ba can(sukwadi 极乐世界）、bsam gtan (samdi 三摩地，禅定）、ting nge vdzin(diyan 三摩地，禅定）、grub pa(shiddi 成就）、sgyu vphrul(mahamy－a 摩哈摩耶，佛陀母亲名）、sgra gcan(rahula 罗睺，佛陀子名）、gshin rje gshed(yamandaka 阎摩敌，大威德本尊名）、gnod sbyin(yaks－a 夜叉、药叉）、dtum mo(zandali 邬摩天女，大自在天之妃）、dbyang can ma (sarsvdi 娑罗娑底，自在天女）、phag mo(waradi 非人之一）、mi bskyod(akhuh 不动金刚，佛陀八岁身量的佛像）、rab vbyor (sobudi 须菩提，佛十大弟子之一）、dbu rgyan(tidam 头上的装饰品）、gdsug tor(usin－a bizy－e 顶髻）、lhung bzed(bedir 乞化钵）、lung bstan(vvengrid 授记，预示）、lha sbyin(dvveded 天授）、

ba lang(gebmbdi 牛主人,大自在天)、sha za(gendiri 毗舍遮,饿鬼之一,罗叉)、dri za(genderi 干闼婆,以香为食的天神之一)、gyad kyi yul(arbwes un oron 练武之地)、vkhri shing(galbarwas modu 爬藤树,婆罗树)、dbang(abisig 灌顶)、rnal vbyor(yugdi 瑜珈)、kun dgav(ananda 阿难达,佛陀十大弟子之一)、zhi ba lha (shandidiu－a 喜挖拉,寂天)、klu sgrub(nakazona 龙树,中观派祖师)、vphags pa lha(ariy－a diu－a、圣提婆)、jo ba rje(adisha 阿底峡)等,包括佛、菩萨、护法神、鬼怪、人名地名和物名。请注意,此处注重的是读音而不是其意义。

(三)在原文中出现的藏文名称,除上述情形外,一般不采用音译,而一律意译,这与(二)中的情况恰恰相反。如 ye shes snying po(belege bilig un jiruhen 智慧之心)、dpal brtsegs(chog dabhurlahsan 朝气聚积)、gzhon nu mchog(degedu zalagu 年轻至上)、btsan po khri srung sde btsan(berhe shidurgu shiregetu hahan 拥有非常真直座的可汗,实指赤松德赞)、vphags pa grol sde (hudugtu getulugsen aimag 圣超度之部队)、vjigs med vbyung gnas spas pa(ayul ugei garulg－a niguhsan 隐藏无畏出处)、mi pham bzhes gnyen(ulu bagurai nuhur sadun 不可减少的亲朋)、vjam dpal go cha(manzushiri zhemseg 妙音盔甲)等,倘若不细琢磨,很难辨别出是人名,连作者名字 bu ston(hubugu bagshi 子师)都被意译得“面目全非”了。

(四)原文中的有些名称被译成蒙古文时,稍远于书面语而更贴近口语。如 zam pa(hur 桥)、khrom pa(hudug 井)、zhags pa (salm－a 绳索)、me tog(secheg 花)、bsrel(shalir 骨灰)、rdzong (horg－a 城堡)、go can(zhemseg 盔甲)、lhan pa(halgasun 补钉)、vo skol(mandur 我们)、byis pa ngu(heguhen uilabai 婴儿哭泣)、mjing gyon(hujugu geljegehu 扭脖子)、nam langs(ur

geyigsen 亮天)、mdza nad(huluhan ebchin 鼠疫)等。

(五)只有一个人的名字 dbyig gnyen(yig sadun 世亲),前半部分被音译,后半部分被意译。

译文在语法上的特殊情形有如下:在使用名词定格附加成分时,不太区分词性,多用 yin,而少用 un;宾格附加成分多用 i,而少用 yi;用格附加成分,多用 eyer,少用 ber。在使用副动词假定连词时只使用 - la,而从未使用过 - bal、- basu(当然,这一点不能排除他人所为,文中有多处修改的痕迹)。这种风格使人自然想起《卫拉特法典》[①] 的某些表述形式。

译文中使用 n 时多处不加点,不加点时与 a 相混;译文中 g 有时不加双点,于是与 h 相混,个别地方 h 也有加双点的情况;译文中 y、j 的形态基本上没有区别;与上述情形不同的是 t、d 的形态多有区分。这些现象如果不是由抄录者造成,那么,它从另一个侧面表明译文的古老性。

译文中出现了一些特别词语,很少见于蒙古书面语与口语之中。比如原文表示"疑惑"的 the tshom 一词被译为 damnal;表示"不许颠倒"的 phyin ci ma log 被译为 taturu burugu;表示"点滴"或"微量"的 thigs pa 被译为 himjah - a;表示"面孔"的 gdong pa 被译为 hangshiyar 等。另外,在该书中个别词语的译文前后不统一。比如指明"预见"的 lung bstan 有 vvegirid 、eshi ujugulugsen 两种译法;指明"一切有心思"的 gang zag 有 buda-galig、alimad 两种译法;指明"自在天妃"的 gtum mo 有 candali、hiduhun 等两种译法。在一般情况下,一些常用名词至少有音译和意译两种形式,这一点在本书人名的处理上尤为突出。

① 道润梯步校注:《卫拉特法典》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1985 年。该文献中出现的假设性句子,大都是用改变动词词尾为 - hul - a、hul - e 来表示的。

译文对方位词 shar phyogs 用 urguhui zug(太阳升起的方向)、nub phyogs 用 shinggehui zug(日落的方向)来表示，一般习惯理解为东方、西方，这是没有问题的。但是，译文把原文习惯指北方的 byang 字全部以指东方的 zegun 来表示，是一个不常见的例子。

三、蒙译本的珍藏者

我们现在已经对蒙古文译本《布顿佛教史》有了粗浅的认识，将来还可进一步加以评介和研究。在这里，尽管对本书译者的姓名、年龄、身份、出生地、求学情形以及他何时何地因何翻译此书等许多问题还没有搞清楚，但我们应当感谢译者，感谢他慧眼识宝，感谢他为藏蒙两个民族文化交往付出的辛勤劳动。无疑，不知名的译者做了一件功德无量的事。同时，还应当敬佩那些曾经拥有过这个译本的先辈，他们生前把它珍藏在身边，甚至把它等同生命一样看待，当他们意识到自己即将离别人间时，特意把它留传给自己信赖的弟子或亲友，使它继续保存和流传。只有如此接力棒式的传递，才使这部珍贵的文化遗产传至我们的时代。

如今这本书的珍藏者是中央民族大学蒙古语言文学系副教授桑布拉敖力布先生。十多年前，他的同乡、克什克腾旗托利寺庙的僧人拉鲁扎布，在晚年时特意将这部书交给他珍藏。拉鲁扎布曾从托利寺经内蒙古包头五当昭、再西行至青海塔尔寺，一生大部分时间是在那里度过的。本书是拉鲁扎布在塔尔寺的老师晚年送给他保存的。他们都是蒙古族，精通藏文，会讲母语，但是没有机会系统地学过蒙古文。

在他们之前，本书可能还被其他人珍藏过。因本书中多处清楚地保留了另一个人修改某些词语和删除某些语句的痕迹。

举例为证:第5页正面涂掉的痕迹涉15行之多;第34页正面改写和增补的词语至少有8处,其中原抄录者增补1处,其余的部分另人所为,并多用托忒蒙古文书写;第57页正面上涂改后重新用托忒蒙古文改写的有4行字;89页背面表示删除的有5行字等等,不一一列举。另外,此人至少把原译文中的 ilaju tegus nugchigsen(rgyal ldan vdas 薄伽梵)、ayag - a tahimlig(dge slong 比丘)、bulug chiluge(phran tshegs 零碎)等三个术语,从头至尾几乎全部改写成 ilhun tegusugsen、gilung、ihir chihir。这些改动,如果不是与塔尔寺两位僧徒同时代人向珍藏者借阅时留下的笔迹,很可能就是比他们还要早的珍藏者——一位卫拉特蒙古人或者是懂得托忒蒙古文的人所为。

我看到的这部蒙古文《布顿佛教史》除具版本研究价值外,还对蒙古语言发展史、翻译史以及蒙藏文化关系史等诸多研究领域提供了可靠的信息。尽管它是一个残本,但是其价值毫不亚于曾先后于我国西部黑城、吐鲁番和蒙古哈剌布罕巴尔噶松废墟中发现的文献价值。写至此处心中油然而生的一个念头是,假如我们到民间进行深入细致的探访,获得如此珍贵资料的可能性仍然存在。

最后要感谢我的同事、同学和挚友桑布拉敖力布先生,他无私地给我借阅了这一珍贵的手抄本,才有了以上的文字。

文化篇　科技—人文—历史

藏传佛教文化的核心常常以“十明学”，即“大五明”、“小五明”来加以概括。“大五明”分别是工巧明、医方明、声明、因明、内明，“小五明”分别是历算学、诗歌学、词藻学、音韵学、戏曲学。所以，我们在前面几篇所涉及的问题，包括本篇将要讨论的问题都在这个范围之内。其实，本书谈论的整个内容，与人们通常理解的文化概念相比，显然不足挂齿。好在文化概念有广义和狭义之分，本书书名和本篇篇目均在此狭义范围内。

本篇里，笔者以蒙古文和藏文文献记载为依据，探讨这两个民族亘古以来对世间的天地鬼神之类现象是怎么看待的，先民对日月星辰之运转与人间时间概念之运算方面有那些独特认识与实践，尤其在佛教文化相对盛行时期学者们是如何对待历史、自然、社会等诸多实际问题。农耕文化与游牧文化原本是不太相干的，但是，随着蒙古族和藏族相互交往的拓展，彼此接纳对方文化中的优秀成分，使自己的传统文化内容更加丰富，笔者在这方面进行了一些比较研究。

关于"腾格里"的探索

蒙古语"腾格里"(tegri \ tenggri),意思为"天"。关于这个词,学术界一般认为是通过畏吾尔人带入蒙古的突厥语词。我们目前还不太清楚蒙古人在使用这个书写与发音并不一致的词以前究竟用什么词来表述"天"的。蒙古语中虽然有"阿噶尔"(agar)、"噢格特日贵"(ogtargui)之类的词,也能表示"天",但是多数情况下前者指"气候",后者指"虚空",其意不像"腾格里"那样专一,只指上天。"腾格里"一词变复数时其意指的不是"天",而指"众神"。"阿噶尔"、"噢格特日贵"均无此功能。因而在过去人们信奉诸多天神的年代,"腾格里"一词不但出现频率高,而且还带了几分神秘色彩。如鄂尔多斯人的"十三阿塔腾格里"(arban gurban atag - a tegri)、布里雅特人的"西方五十五腾格里和东方四十四腾格里"(bargun - u tabin tabun tegri zegun - u duchin durben tegri)指的是众神,它们个个均有非同寻常的本事,受到人们崇敬。

从文献记载和信仰崇拜发展轨迹来看,蒙古人对"天"的崇敬是从自然到神灵、从单一的"天"到众多的"天",经历了一个逐渐演变的过程。换句话说,那种物质的客观的"天"常常被精神的主观的"天"所取代。当然问题也并非如此简单,特别是现在当我们试图弄清楚前人那些众多的"腾格里"时,就会发现自然意义上的天与精神王国的主宰——萨满教和佛教中的天交织在一起,不但使概念混乱,而且也使人迷惑。

本文试图梳理其中的几个代表者。

一、关于“孟克腾格里”

蒙古族是一个崇敬上天的民族，这一点早被初次踏入幅员辽阔的蒙古的西方使者和传教士注意到。比如约韩·普兰诺·加宾尼在他的《蒙古史》中就写到：“他们相信只有一个神，他们相信他是一切可见和不可见事物的创造者，他是世界上的美好事物也是种种艰难困苦的赐予者。然而，他们并不用祈祷或赞颂或任何种类的形式来崇拜他。”[①]又如鲁卜鲁乞在《东游记》中和蒙哥汗的对话，汗说：“我们蒙古人相信只有一个上帝，在他保佑下我们生活，在他保佑下我们死亡，对于他我们怀着一颗正直的心。”鲁卜鲁乞说：“这是上帝本人的恩赐，因为，如果不是上帝的恩赐，那就不能有这样的情况。”蒙哥汗继续说：“我的话对你是不适用的。像我刚才说的，上帝赐给你们《圣经》，你们并不遵守它们。另一方面，他们赐给我们占卜者，我们按照他们告诉我们的行事，平平安安地过日子。”[②]

上述引文中的“一个神”、“一个上帝”，实际指的是一个意思，即“腾格里”。加宾尼和鲁卜鲁乞以为蒙古人相信的“腾格里”就是他们所相信的上帝，其实不然。蒙哥汗说得很明确，他们对保佑自己生存与生活的上帝是坚信不移的，这个上帝便是“长生天”——“呼和腾格里”(huhe tegri \ 蓝天)或“孟克腾格里”(munghe tegri \ 永恒的天即长生天)。我们从蒙古人的早期文献、碑铭、公文中常常读到的“长生天底气力”指的就是那个

---

① [英]道森编，吕浦译，周良霄注：《出使蒙古记》，北京，中国社会科学出版社，1983年，第9页。

② [英]道森编，吕浦译，周良霄注：《出使蒙古记》，北京，中国社会科学出版社，1983年，第214－215页。

"上帝"。蒙哥汗送给路易国王的信中就写到:"这是长生天的命令。天上只有一个长生天,地上只有一个君主成吉思汗——天子。"[①]

初到蒙古的汉地使者所描述的"其俗最敬天地,每事必称天","其常谈必曰:托着长生天底气力,皇帝底福荫。彼所欲为之事,则曰:天教恁地;人所已为之事,则曰:天识著。无一事不归之天,自鞑靼主至其民无不然"。[②] 与西方使者的描述基本吻合。

在此必须反复说明的是,蒙古人起初对上天"腾格里"冠于"呼和"、"孟克"、"德都"等字眼,纯属自然的客观的描述,强调了它的颜色是蓝的、性质是永恒的、位置是无上的,并没有包含宗教色彩。人们也喜欢用 这个词来给自己家乡的山水或子孙起名,而那个名字也绝非因冠戴这些字眼而变得神秘。

对人类的生存、繁衍以及对他们生命起着最直接、有决定性影响的客观环境,莫过于苍天与大地。童年时代的人类还不具备能力去认识周围的瞬息万变的大自然,他们无法知道日月更替、天昏地暗、山崩地裂、风卷海啸……的真正原因,认为有一种看不见摸不着的神秘力量在操纵这一切,而这神秘力量又来自一位超凡脱俗的主宰。在大自然面前显得束手无策的人们在与自然的抗争中,逐步意识到顺自然法则者存、逆自然法则者亡的道理。毁灭、死亡使人沮丧、惧怕,兴旺、生存使人喜悦、亢奋,人们对大自然对天地的认识就是在如此盲目恐惧与崇敬的复杂心

---

① [英]道森编,吕浦译,周良霄注:《出使蒙古记》,北京,中国社会科学出版社,1983年,第222页。

② [英]道森编,吕浦译,周良霄注:《出使蒙古记》,北京,中国社会科学出版社,1983年,第72页。这段文字引自《黑鞑事略》。

态中逐步发展起来的。他们对周围环境如天地、山川、河流、树木、飞禽走兽以及人间万物的来龙去脉给予非常朴素、幼稚可笑甚至唯心的解说。我们可以从不同种族与不同民族的神话传说中发现这一人类认识活动进程的脉络。有的认为动物创造天地,有的认为半人半神的生物创造天地,有的认为神创造天地,有的认为妖怪创造天地。这种种说法都是人们对大自然进行探索的初始。

中国汉族的祖先认为是浑沌生盘古,盘古开天地,女娲以土为人。[①] 蒙古人的祖先没有留下有关开天辟地的清晰而完整的神话,但是他们却有把祖先的来历和上天联系在一起的记载。众所周知,《蒙古秘史》开篇第一句便是:"当初元朝的人祖。是天生一个苍色的狼。与一个惨白色的鹿相配了。同渡过腾吉思名字的水来。"[②] 根据《蒙古秘史》的记载,不但蒙古祖先来自苍天,就是他们的猎物也来自苍天,如:"斡歌歹皇帝说。自坐我父亲大位之后。添了四件勾当……差了四件。…… 一件将天生的野兽。恐走入兄弟之国。筑墙寨围拦住。致有怨言。"[③]

蒙古人以为世间万物中只有人和动物才是活生生有血有肉的生命,他们(它们)的命运是由苍天来主宰和左右的,因此对苍天产生恐惧和崇敬也就不奇怪了。蒙古人时时处处把自己言论和行动的结果用天意来审核,对了、成功了,以为苍天给予恩赐,错了、失败了,认为是长生天的惩罚。同时,还把那些奇特的梦幻、意外的征兆也归为天意,涂上神秘的色彩。一旦有限的生命

---

① 茅盾著:《神话研究》,天津,百花文艺出版社,1981 年。

② 额尔登泰 乌云达赉:《蒙古秘史》校勘本,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1980 年,第 913 页。

③ 额尔登泰 乌云达赉:《蒙古秘史》校勘本,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1980 年,第 1055 页。

结束,蒙古人称之为“腾格里宝勒宝”(tegri bolba\变成天)、“欧德宝勒宝”(ugede bolba\升上天)、“布而罕宝勒宝”(burhan bolba\变成神了,这种说法产生的较晚)等。当然,这里所说的“腾格里”与其本意完全不同,但是 也正因为这种人为的“腾格里”不断增多,使原来惟一的“腾格里”在数量上发生了变化。“布而罕”(佛,佛陀)也如此。

世间万物包括人的生命不断发生变化,生长与死亡,兴旺与毁灭无时无处不在,与此相比,惟一长生不变的便是苍天——“孟克腾格里”,这正是蒙古人崇敬它的主要原因之一。于是蒙古人和“孟克腾格里”以及代表它的永恒颜色产生了不解之缘。“呼和”指的是蓝色,即天的永恒颜色。蒙古人喜欢自称为“呼和蒙古勒”(huhe monggol\蓝色的蒙古),此称里包含着他们对苍天的崇敬。

总之,蒙古人认为“腾格里”是世间万物的主宰者,并把他的永恒性人格化(叫天为父,叫地为母);也把它当做诸多神灵栖息的场所,倍加敬畏。但到后来“腾格里”慢慢失去了在他们心中至高无上的地位,被人为宗教的领袖所代替。随着文明程度的提高,“腾格里” 的神秘色彩不断减弱,渐渐恢复了它的本来面目。

二、关于“胡日穆斯塔腾格里”

蒙古语中“胡日穆斯塔腾格里”(hurmusta tegri\上帝)的使用率曾经一度超过了“孟克腾格里”,萨满教和佛教信奉的万神殿里均有它的尊名,并常以“罕胡日穆斯塔”(han hurmusta\可汗胡日穆斯塔)、“固沁固日班腾格仍额巾(guchin gurban ejen tegri\三十三天之主)、“胡日穆斯塔义日义孙腾格里”(hurmusta yeri yisun tegri\九十九个胡日穆斯塔天)等形式出现。有辞

书解释"胡日穆斯塔"为玉皇、上帝。"胡日穆斯塔腾格里"为玉皇帝。[①] 另一个辞书对此除了上述解释外，还对其词源略有说明："三十三天的最高天名，也称额色润腾格里。该词是经粟特借用的，据说有布而罕或真理之意。"[②]

关于"胡日穆斯塔腾格里"的来源，诸学者的看法也不尽相同。蒙古学者达木丁苏荣认为它是维语借词。[③]日本学者羽田亨认为回鹘人使用的"胡日穆斯塔"是借自伊朗。他写到："回鹘人西迁后不久就从摩尼教改宗佛教，他们在这种改宗中把摩尼教的思想带入佛教中，从而使人可看到这种混和合成之迹。如回鹘佛教中用摩尼教诸神之名来称诸天和恶魔之名，如梵天 brahma 称 azrua ，帝释 indra 称 khormuzta 等。azrua 是伊朗神 zerwan 之音转，khormuzta 是 ormuzd 之音转。"[④] 布里雅特学者班扎若夫认为"胡日穆斯塔""这一观念是借鉴于伊朗的阿胡拉·马兹达"[⑤]。综上所述，可以断定两点：一，胡日穆斯塔一词在蒙古语中的含义并非明确、固定、一贯，显然是外来词。二，它很可能是经过突厥、回鹘进入蒙古的波斯语词。其基本意思应当与上天有关。

蒙古早期文献中表示天、神之类观念时使用的大都是"腾格里"、"孟克腾格里"、"德都腾格里"(degedu tegri \ 苍天)、"苏勒

① 《蒙汉词典》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1976 年，第 685 页。

② 斯琴朝克图《蒙古语词根词典》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1988 年，第 1146 页。

③ 《首届国际蒙古学会文件汇编》第一册，乌兰巴托，1961 年，第 57－85 页。

④ ［日］羽田亨著 耿世民译：《西域文化史》，乌鲁木齐，新疆人民出版社，1984 年，88 页。

⑤ ［意］图齐 ［德］海西希著，耿升译《西藏和蒙古的宗教》，天津古籍出版社，1989 年，第 416 页。

得腾格里”(sulde tegri \ 精神天)等字眼,而没有或很少使用“胡日穆斯塔腾格里”。这表明它在蒙古语词汇中尚未有适当的位置。

实例为证:(一)有人统计过《蒙古秘史》中出现的“腾格里”一词多达69次。[①] 然而这些“腾格里”分别是自然天体、神秘天神和人员称谓。它们常被“德日”(deger - e \ 上)、“孟克”(munghe \ 长生、永恒)、“敖都太”(odutai \ 有星星的)、“特卜”tib \ 健壮、穿通)等字眼来修饰,但从未冠用“胡日穆斯塔”一词。换句话说,《蒙古秘史》中自始至终没有出现“胡日穆斯塔腾格里”这一称谓形式。(二)元明时期蒙古统治者所颁布的回鹘式蒙古文指令、公文、碑文、印玺文等历史文献中[②],“腾格里”一词同样频繁出现,但仍不见“胡日穆斯塔腾格里”。(三)元明时期编纂刊行的几部“译语”如《至元译语》(元泰定乙丑1225年)、《华夷译语》(洪武22年即1389年)、《登坛必究》(1589年)、《庐龙塞略》(1610年)、《武备志》(1621年)等书籍中搜集的常用蒙古语词汇里均有“腾格里”一词,有“腾吉里”、“腾革力”、“腾克力”三种汉字注音形式,但仍不见“胡日穆斯塔”的痕迹。(四)早期翻译文献,如汉翻蒙《孝经》和藏翻蒙《入菩提行》中,“腾格里”也不断出现,但还没有出现“胡日穆斯塔”。无需再举例,足以说明“胡日穆斯塔”一词当时尚未进入蒙古语常用基本词汇库。当然,通过上述例子还不能得出“胡日穆斯塔”一词直到元明时期还没有进入蒙古语的结论,因为我们也发现了元代从藏文翻译成蒙古文的另一部著作《萨迦格言》里就有“胡日穆

① 额尔德木图:《论“蒙古秘史”中的天》,参见《内蒙古社会科学》(蒙)1986年2期29-42页。

② 道布:《回鹘式蒙古文文献汇编》,北京,民族出版社,1983年。

斯塔腾格里"这一名称。它与藏文佛典所表示的帝释、天王的 brgya byin 一词同意。

帝释在藏传佛教中被称为帝释天，三十三天神之主，常住在须弥山顶之善见城。三十三天神分别为：八财神、十二日神、十一威猛天、娄宿二子。[1] 八财神包括：水神、北极星、月亮、太阳、风、火、天明时、黄金；十二日神包括：帝释、大梵、火天、大自在、日天、非青、青胜、毗沙门、遍入、罗刹、水天、焰摩；十一威猛天是：未生、三足、安止、威猛、勤奋、能夺、乐生、三眼、胜他、得自在、三地；娄宿二子为：娄宿天和鸠摩罗天。[2] 佛典认为三十三天居住的须弥山顶是个分界线，它向下依靠大地，往上穿入天空。自三十三天界以上虽无日月运行，但有昼夜之分，以花谢、鸟不鸣、困睡、身体不发光之刻为夜。[3]

藏传佛教中的帝释天即 brgya byin 并非是藏族崇信的古老天神，它是随着印度佛教的传播而进入藏区，然后渐渐成为人人供奉、众所周知的天神。而帝释天在印度古代及其神话传说中叫做因陀罗(indra)。关于因陀罗，我们借用金克木先生的描述来简略说明："《梨俱吠陀》歌唱得最多的是天神因陀罗……因陀罗是主要的神，它的最重要的事迹是战胜敌人，破除障碍，取得了水……""因陀罗又是火的创造者。他用两块石头生出了火。因此火神是他的紧密的伴侣。""因陀罗的另一个著名称号是'破坏城堡者'。他打破了许许多多城堡，其中属于弗栗多的就有九十九座。""因陀罗还杀死了许多敌人，其中有三头六眼或则九十九臂的妖魔等等。""因陀罗手持雷杵(金刚杵)，成群的风神是他

---

① 《本义必用经》(蒙)，内蒙古社会科学院图书馆收藏本，第 34 页。

② 《藏汉大辞典》北京，民族出版社，1985 年。

③ 金巴道尔吉著，留金锁校注：《水晶鉴》，北京，民族出版社，1984 年，第 30 页。

的部队，又以解放水为勋绩；印度传统后来把他算做雷雨之神，西方学者更多以为他只是雷雨的人格化。”①

从上述种种不难看出，因陀罗原本是印度神话中的天神，他与水和火有着密切关系。水和火不仅对印度人而且对整个人类的童年生活有着特殊的意义，不能想象人们的生存与发展假如没有水和火将会怎么样。因陀罗既然是它们的创造者，因而深受人们崇敬和歌颂。这样一个重要角色逐渐被印度佛教纳入其万神殿是可以理解的。但是在印度佛教万神殿里因陀罗的地位并没有像梵天、毗沙纽、湿婆、黑天那么显赫，自然受崇敬的程度也逊色多了。

在西藏以及整个信奉佛教的甘、青、滇、川等藏族地区，人们所崇拜的众多天神之中，因陀罗的名称似乎没有“白哈尔”叫得响亮和广为人知。关于“白哈尔”，学者们对它的拼写法不统一，看法也不尽相同。据奥地利学者勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨的名著《西藏的神灵和鬼怪》中的《白哈尔及其伴神》一章，西方著名藏学家图齐、石泰安、托马斯、霍夫曼、乔玛、罗列赫等对“白哈尔”神的起源、流传、名称、地位等诸多问题进行了探讨并提出了各自的看法，但人们所利用的资料和研究角度不同，因而很难把众人的观点统一起来。对此，内贝斯基写到：“白哈尔被西藏佛教万神殿接纳的过程是非常复杂的，关于雪域之地何时开始崇拜白哈尔神，就有各种不同的说法。有一种显然缺乏根据的说法是，白哈尔最初居于孟加拉——传说中莲花生的出生地——后由孟加拉赴西藏。另一份文献说，白哈尔由最初居住的孟加拉，将其法座移到了位于裕固(yu gur)境巴达霍尔(bhata hor)的修习禅院。更有价值的资料说白哈尔在北木雅的神院，

① 金克木著：《梵语文学史》，北京，人民文学出版社，1980年，第19－26页。

如同时代石泰安在他最近发表的有价值的关于木雅和西夏历史的著作中表述的那样。"[①] 他稍后接着写到："在讨论这位重要的护法神及其伴神的造像之前，我们先应该说几句有关'白哈尔'这个词的意义的论述。根据最近得到的有价值的西藏文献所述，'白哈尔'名称的来源问题似乎被解决了，指出，'白哈尔'一词等于'比哈尔（王）'（bi har rgyal po）源于梵语的 vihara，意即'寺庙'。在本书引证的藏文文献中，'比哈尔王'和'白哈拉'的形式也经常出现。很显然，在担任了桑耶寺护法神的职能之后，这位源于国外的神灵才用了'白哈尔'这一名称。虽然，白哈尔一名的来源问题还没有被真正的解决，但值得一提的是，人们试图证明，'白哈尔'一词来源于突厥语的 bag，还有汉语的'白'；或者如布莱彻斯特耐尔（Bleichsteiner）最近所做的研究那样，认为'白哈尔'pebhar 一词源于波斯语的 paihar（图画、偶像）（中世纪波斯语作 pabhar，粟特语 patkrg，阿维斯塔语 paitikara）；或者说源于波斯语的 paikar（战斗）（中世纪波斯语作 patkar，阿维斯塔语作 paitikara）。"[②]

我们从以上引文中至少可以肯定两点：一、"白哈尔"是外来的神；二、关于"白哈尔"的来源众说不一。尽管如此，这两点为弄清"白哈尔"的本来面目提供了一个范围，我们顺着前人的研究方向再往前走，距离胜利的彼岸并不遥远了。

"白哈尔"在藏文文献中有种种拼写法，这也足以说明他不是土生土长的神。那么他究竟是什么神？说法也不一。"我们

---

① [奥地利]勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨著，谢继胜译：《西藏的神灵和鬼怪》，拉萨，西藏人民出版社，1993年，第115页。

② [奥地利]勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨著，谢继胜译：《西藏的神灵和鬼怪》，拉萨，西藏人民出版社，1993年，第126页。

在这里再列举两种不同的观点,其中一种说白哈尔原是梵天的一种形式;另一种根据他曾被称作帝释天的事实,认为白哈尔就是帝释天。”[①] 藏文是用 brgya byin 这两个音节来表示帝释天的,这一点上面已经提及。倘若“白哈尔”也是帝释天,那么他与因陀罗即 indra 实际上没有什么区别。

或许问题的关键就在这里:同样用藏文 brgya bin 来表示帝释天的“因陀罗”和“白哈尔”实际上就是一回事,指外来的神。但是,这两种称谓进入藏区的时间和路线不同,因而造成了一些误会。笔者以为:“因陀罗”很可能是带着本意直接进入藏语的梵语词,而“白哈尔”是经历过不同语言的国家或地区带着不同文化色彩步入藏区的外来语,很可能是波斯语。“白哈尔”被藏族接受的时间大概比“因陀罗”要早,所以才出现了“白哈尔”比“因陀罗”知名度高的现象。这么看来,藏语 brgya byin、梵语 indra、蒙古语 hurmusta(胡日穆斯塔)便是一回事,指的都是帝释天即三十三天之主。

三、关于“额色润腾格里”

《本义必用经》对天有如下概括:所谓天是以欲界六天、色界十七天和无色界四天而成的。[②] 根据该经的解说,欲界天有父母,自然也有男女之分,但是另外两界天则不然。不同天所居住的位置也各异。所谓六欲天的位置分别为:四大王众天居住在须弥山第四层,周围有他们的部下众天围绕;三十三天居住在须弥山顶;然后顺着往上有夜摩天、兜率天、化乐天和他化自在天。

---

① [奥地利]勒内·德·内贝斯基·沃杰科维茨著,谢继胜译:《西藏的神灵和鬼怪》,拉萨,西藏人民出版社,1993 年,第 118 页。

② 《本义必用经》(蒙),内蒙古社会科学院图书馆收藏本,第 31 页。

色界十七天内分四禅定,第一禅定有:梵众天、梵辅天、大梵天;第二禅定有少光天、无量光天、极光净天;第三禅定有:少净天、无量净天、遍净天;第四禅定 有:无云天、福生天、广果天、无烦天、无热天、善现天、善见天、色究竟天,共十七天。空无遍处、识无遍处、无所有处和非想非非想处为无色界四天。①

这是佛教经典中宇宙形成学说的一部分,它曾深刻地影响了蒙古族佛学家、哲学家和历史学家的思想。在他们的著作中那些宇宙观几乎被原封不动地照搬过来加以转述,不提任何异议。这种情形延续了几个世纪,迄今仍有影响。蒙古社会中的诸多佛教经典、神祇、寺庙、法器等都涉及各种“天”。我们想探讨的“额色润腾格里”也不例外。

蒙古语里的“额色润”(eseron \ eseru - e)是个外来词,通常只与“腾格里”搭配,以“额色润腾格里”形式出现。它的出现率没有“胡日穆斯塔腾格里”那么高。除了佛教翻译作品外,一般书面语和口语中很少用及。

在一般藏蒙对照辞书中,藏文“tshang pa”与蒙古文“额色润”对应,但因“额色润”这个词不属于纯粹的蒙古词而一般不收入蒙古文辞书,因而人们对它的真正含义并不十分清楚。这大概是该词使用率不高并使用不规范的原因之一。现在我们通过藏文“tshang pa”(梵天)的解释,可以弄清“额色润腾格里”就是上面提及的色界十七天中所指第一禅定三个天即梵众天、梵辅天、大梵天的总称或叫初禅之王。

如同“额色润腾格里”不是蒙古族传统崇拜的神祇那样,“梵天”也不是藏族崇信的传统的土著的天神。它来自印度,其故地称谓为 brahma \ brahme,“是最高无上的神,惟一永远的神,是

---

① 《本义必用经》(蒙),内蒙古社会科学院图书馆收藏本,第 59 页。

世界的大原与本体,万物从他流出并以他为归宿。和梵天融为一体产生摩刹(mokcha),意即解脱肉体的桎梏,此后,灵魂即脱免一切轮回,并入神体。最后解脱被看作是无上幸福,是一切虔诚的印度人愿望的归宿。"①

从前人的研究成果看来,"梵天"是在印度早期宗教兴盛时期即佛教形成以前就被印度人崇信的一个重要神祇。"它是惟一自在的、无所不在、超人的神,一切事物从它而生,并将返回其中。这一概念的形成,是印度神学最原始的特色,它倾向于认为梵不仅存在于一切事务中,而且认为梵即是一切事物,所以摆脱了幻觉的灵魂能够觉察到它和梵本是一体,除此之外,别无他物存在。"②

"梵天"与印度婆罗门教有密切关系。"梵文婆罗门(brahman)一词在初期吠陀中表示圣典,具有伟大优越的涵义。后来当保拉法时代婆罗门这个词人格化了,成为至高无上的存在或上帝,一般被译为梵天,它是最原始的实体,宇宙即由它而化成。有时梵天一词颇为哲学化抽象化被理解为非人格的绝对存在,可是仍然具有生命。从梵文梵天(brahman)又派生出婆罗摩那(brahmana)一语,义为掌握圣典的教士,后来又变成上帝的教士。"③

从上述引文可以看出关于"梵天"的一些本质特征,即至高无上的、创造万物而存在于万物中的印度古老神祇。随着时间的推移,他身上也发生了一些变化并增加了一些新的色彩。其

① [法]迭朗善译:《摩奴法典》,北京,商务印书馆,1982年,第22页。

② [英]查尔斯·埃利奥特著,李荣熙译:《印度教与佛教史纲》,商务印书馆,1982年,第148页。

③ [英]渥德尔著,王世安译:《印度佛教史》,北京,商务印书馆,1987年,第27页。

中较突出的一点就是与湿婆和毗沙奴相比没有那么高的威望，因而失去了一些崇信者，这与他创造善神的同时创造了妖魔和灾难有关。

当佛教把他吸收为护法神之后，其名声逐渐从印度向外传播到其他的区域，它在藏区以"tshang pa 或 tshang pa dkhar po"，在蒙古地区以"eserun tegri"或偶尔以"barman tegri"形式出现。在人类童年时期被人们创造的那些具有不同功能的善恶神祇，随着人们的文化活动，有的跨出了人种、地域、民族、国家的界限，走到了异国他乡，其中有的保持了本来面目，有的却走了形。

这些土著或外来神的名声、地位和威力无论多么大，随着人们对自身和大自然的不断认识，人类文明程度的不断提高，诸神渐渐失去了往日的辉煌。在蒙古，"孟克腾格里"、"胡日穆斯塔腾格里"和"额色润腾格里"的命运也都是如此。

四、并非最终的结论

通过以上论述，我们已经基本上弄清了"孟克腾格里"这个概念是指蒙古人最古老最受崇敬的"天"，它有"天"和"天神"两个基本含义。"胡日穆斯塔腾格里"是蒙古人崇敬的仅次于"孟克腾格里"的"天"，它是个外来者，与藏语的"brgya byin"(百给者)和梵文"indra"(帝师)意义相同。"额色润腾格里"是蒙古人崇敬的另一个重要"天"，也来自异国他乡，它与藏语的"tshang pa"、梵文的"brahma"意义相同。

可是，如果我们审查一下这三个"天"在蒙古书面和口碑文献中的具体应用，就会发现它们的使用并不规范，还处于很混乱的状态。有时把"孟克腾格里"和"胡日穆斯塔腾格里"等同或相混，有时又把"胡日穆斯塔腾格里"和"额色润腾格里"等同或相混。让我们举几个简单例子：如上所述，在《蒙古秘史》中称成吉

思汗的祖先是“上天处生有的”，他们常把自己的所有行为与“长生天的恩赐”联系起来思考，这里的“长生天”和“上天”无疑是“孟克腾格里”。此处的“长生天”后裔成吉思汗，在十六七世纪的著名翻译家席热图固实却尔济的笔下却成了“诸天之汗大自在胡日穆斯塔，变成了无与伦比的成吉思汗。”[①] 在一本《世界雄狮子格萨尔王传》蒙译本中，藏文“tshang pa bkar po”一词有“胡日穆斯塔”和“额色润胡日穆斯塔”等两种翻译。[②] 前者是在书面语中混淆“孟克腾格里”与“胡日穆斯塔腾格里”，后者是在口碑文献中混淆“胡日穆斯塔腾格里”与“额色润腾格里”。显而易见，“胡日穆斯塔”形象的随意性尤为突出。如经过后人整理的蒙古史诗中就有把“三十三天之首胡日穆斯塔”叫做“三十三个胡日穆斯塔天之主”的说法；也有把“西部五十五天之首胡日穆斯塔”叫做“胡日穆斯塔之九十九个天”或“上九十九天之汗胡日穆斯塔”等等。甚至使其人格化，成为食人间烟火娶妻生儿育女的“胡日穆斯塔”。这些“腾格里”在文献中如此不规范的称呼，造成了后人对它们进行解释和研究时顾此失彼或张冠李戴的现象。

又比如有人解释“胡日穆斯塔”为“玉皇，额色润腾格里”；[③] 有人解释“阿修罗”为“一种天神，也叫额色润腾格里”[④] 等等。这些解说显然是不确切的。我们知道，“玉皇”也叫玉帝，是道教对天上最高神的称呼。“阿修罗”原为古印度神话中的一种恶

---

① [蒙古]策·达木丁苏荣编：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959年，第292页。

② 《查姆岭森钦那木特》，乌兰巴托，1959年，第2-3页。

③ 《蒙汉词典》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1976年，第685页。又见斯琴朝克图：《蒙古语词根词典》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1988年，第1146页。

④ 优·其木德道尔吉《格斯尔可汗传》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1985年，第128页。

神，常与天神战斗，佛典有时翻译成“不端正”或“非天”等。

除此之外，常见的另一个现象是把“胡日穆斯塔”等佛教的天神硬拽入蒙古萨满教诸多天神的行列。如《蒙古萨满教事略》中的“比斯曼腾格里”；《哈腾根十三家神祭祀》和《蒙古宗教概论》中提及西部五十五天和东部四十四天时，把“胡日穆斯塔腾格里”和“阿修罗腾格里”分别归入东西部天的行列，便是实例。

蒙古族的萨满教和藏族的苯教是他们的原始宗教，均有其崇信的众多神祇，其中当然包括一些天神。后来这两个民族先后信奉了佛教。佛教也有自己崇敬的神灵。不同时期的宗教为不同时期的统治者所重视和利用的程度不同。当佛教逐渐强盛起来的时候，不愿轻易让位的萨满教和苯教曾与佛教进行过长期的抗衡，局部地区的抗衡甚至到了近代。在这个复杂的进程中，佛教的万神殿里接纳了原始宗教的个别神祇的现象是有的。相反，在局部地区盛行的原始宗教是否也接纳了佛教的个别神祇？笔者以为，在佛教界赫赫有名并较为规范而定型化了的天神被原始宗教接纳的可能性很小。

总之，“腾格里”——天，很早就是人类探索的重要课题之一。不同国家和民族的传统文化对它进行了各种各样的阐释。以往的结论大都把自然的天与人为的天混为一谈，当然这是不科学的认识。现在看来，所谓自然天就是宇宙的一个不可分割的组成部分，对人类而言，它是人类家园即地球之外的笼罩物，其容无量，日月、星宿都在其中。没有科学的时代人们给所谓的“万能的主宰者”和“神灵”寻找的生存和栖息的空间就在那里，久而久之有些神灵就成了天的化身，实际上就是人为的“天”。人为的“天”在蒙古人那里的数量不断发生变化，是与“神灵”上天的数量有着密切关系的。到目前为止，我们对蒙古万神殿里的众“腾格里”的了解和研究还是远远不够的。

蒙古人的纪年法

任何民族都有记录自己有关起源、迁徙、发展等重要历程的语言或文字，人们利用这个交际工具，可以较为顺利地把以往的历史传述给后人。文字的使用使人类文明更加快了步伐，这是不言而喻的。文字既有跨越时空的功能，也有锁定时空的魅力，所以人们借助它可以和祖先的亡灵对话。蒙古人有自己的语言文字，他们的文字同样记录了前人的所言所行和所思。已经变成文字的遗产，有些可以断定它的产生年代，有些则不然，这要牵涉很多具体问题，故暂且搁置不论。本文不打算讨论那些蒙古文字遗产的产生年代，而仅探讨它们在不同时期如何记录了历史年代这一问题。

一、蒙古民间文学中的纪年法

蒙古人究竟是从什么时候开始使用年代的，早先他们使用的又是什么样的纪年法，这是很难用三言两语回答清楚的问题。对于没有明确和现成答案的这个问题，我们可从民间文学中得到一些启示。当然，我们现在能够听到和读到的民间文学作品并非从远古以原汁原味流传下来，而是经过长期口耳相传和增减修补，最终以文字形式固定，逐渐与后人相见的。笔者就利用这个有限的资料，试图探索我们祖先是怎样使用时间概念——年代的。

(一)讲述民间故事者常常以“很久很久以前”、“从前”、“古时候”……这样一些字眼作开场白。如果这不是讲述者自己编

纂的故事，那么它肯定是一个很古老的故事。在这种情况下，想确定那“很久以前”究竟为何时，并非易事。人们习惯把记忆中模糊的、距离自己较远的故事统统归入这一类。

（二）在有些民间故事里发生的事情要比“很久以前”还早，开头总是说：“当高山还在小丘的时候，当大海还在小河的时候”……[①] “宇宙没有形成，天地没有分开，高山没有长成，大河没有流畅，日月没有出现，花草没有开放”……[②] 如此遥远混沌的时刻显然是无法用年代表示的。

（三）有些蒙古民间故事和史诗里，只呼主人公的名称而从不把他的事迹与任何时间相连，如“好汉毕日赫”、“二十四叉角的四岁花鹿”[③]。这或许是刚刚与动物告别的人类对时间的重要性还未认清的缘故，也可能是讲述故事和听故事的人彼此都知道故事发生的时间，用不着特意说明。对此试图判断其年代，显然也是困难的。

（四）有些蒙古民间文学里往往把主人公与某一个世俗可汗或某一个宗教领袖联系起来，说明他的英勇和高贵。这就为我们提供了判断其产生时代的线索。比如在《江嘎尔》中叙述他的传承：“古时候，当众多佛菩萨传播教法的时候，珠拉答黑可汗的后裔，唐素格可汗的孙子，卫津阿拉达尔可汗的儿子，时代孤独的江嘎尔出生。”[④] 又如在《格斯尔传》中描述他下凡为：“从前，还在释迦牟尼佛涅槃之前，释帝前往拜佛。佛陀嘱咐帝释天说，五百年后世界要大乱，你要派一个儿子到人间去当可汗”[⑤]，帝

---

① 《阿拜·格斯尔》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1982年，第3页。

② 《英雄道什巴拉图》，北京，民族出版社，1982年。

③ ［蒙古］朝劳编：《蒙古人族英雄诗史》，呼和浩特，内蒙古教育出版社，1989年。

④ 《江格尔传》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1958年，第19页。

⑤ 《格斯尔的故事》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1955年，第1页。

释天贪图安逸,忘记佛陀之言,七百年后才想起来,便把格斯尔派往人间。

如此种种,蒙古人叙述极为遥远的过去,从模糊记忆时代到记录比较清晰的时代为止,走过了一条漫长的路。尽管如此,他们对时空的关注还是由来已久的。

(五)当民间故事摆脱口耳相传的单一形式,用文字加以固定和再传播的时候,必然要求把故事发生的时间地点和情节交代清楚,那样才能增强可信程度。青海省德令哈市的民间老艺人乌泽尔老人生前讲述"格斯尔故事"时说,"他生于虎年虎月虎日",后来的写本就记录了这个说法。在另外一部民间文学集子里,有如下记载:"嘉庆十五年即 1810 年庚午,蒙古大草原以串门卖苦力为生的一个年轻女人,在一个掌管财物的富贵人家闲置的蒙古包里生下了一个孩子……"① 这是讲述草原上一位神奇而勇敢的摔跤手的传说,他的经历在这里和具体年代合理地结合了。

在蒙古民间文学中,蒙古人所使用的纪年法大致上就是这几种方式。简单归纳,可以得出如下结论:人们起先对时间是并不在意的,后来逐渐对往事采用模糊的时间概念加以记忆并传述下来,如此经历了很长时间。等到会使用年代并用它记史的时候,人们的文明已经有了长足的发展,这与文字的创制和使用有密切联系。从这个意义上讲,文字确实起到了划时代的作用。

二、回鹘式蒙古文中的纪年法

蒙古人在历史上使用过多种文字,其中回鹘式蒙古文是他

① [蒙古]沙·嘎丹巴、德·策仁苏德那木编著:《蒙古民间文学精华集》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1984 年,第 994 页。

们最先使用的一种。但是，用它留传给后世的东西并不多。据道布先生的《回鹘式蒙古文文献汇编》[1] 一书，留存的东西包括可汗圣旨、碑文、公文、奏折、印章、牌符、个别书籍残缺页等共22件。这些文献大都留有起草、翻译或篆刻时的年代。除了《苏拉哈尔乃传》译文的几张残缺页、"也松哥碑文"、"银牌符上的文字"、"贵由可汗的印章"等四件没有留下任何记录年代的痕迹之外，其余文献大约可分三种：

（一）完全用回鹘式蒙古文书写的"阿布哈汗颁发的证书"、"阿荣汗致法国菲利普汗的信"、"阿荣汗向尼库拉斯致的信件"、"哈森汗向伯尼巴斯八世致的信件"、"乌力吉图苏里坦之文书"等，结尾处均有"兔年"、"牛年"、"虎年"、"蛇年"等具体年份的记载。另外，"云南王碑"的末尾有"令旨我至正六年龙年初春月二十五日写于观音阁"等字样。"恒王湖碑文"已破裂、磨损，无法看清其末的记载，但文中仍有"至正壬午"、"猪年"、"丙戌"等年代的名称。

（二）"十方大紫薇宫圣旨碑"、"释迦院碑记"和"应理州重修解用碑铭记"等三种汉文碑上的几行蒙古文字，在内容上均不及汉文详尽。在这种汉蒙古文合璧的碑文里，"释迦院碑记"的蒙古文没注明年代，而另外两碑铭，前者注 hulagana jil，后者注 hulagana jil ji zheng naiman on……字样。

（三）"追封蓟国公张应瑞祖先碑文"、"达鲁哈赤季功泰碑文"和"西宁王圻都碑文"，很显然是先用汉文草拟然后翻译成蒙古文的，在它们的落款处分别署"元统三年初春"、"至元四年戊寅五月二十一日"、"至正二十二年虎年十月十二日"等字样。另外"明代宗朱祁钰向扬里日可颁发的敕谕"（景泰三年）、"俺答汗

---

[1] 道布：《回鹘式蒙古文文献汇编》，北京，民族出版社，1983 年。

的表"(万历八年一月)这两篇明代公文和《孝经》汉蒙古文合璧本以及《菩提行经注》蒙古文木刻版(鼠儿年初夏,皇庆元年)都可视作不同年代不同文字的译文。

上面列举的纯回鹘蒙古文、汉蒙古文合璧、译文这三种类型的文献中,用蒙古文表明年代的方法不尽相同,有单纯使用十二属相,称鼠、虎、蛇、牛……的;有用天干地支之合称壬午、丙戌……的;有用皇帝年号顺序的,如景泰三年、至正八年,或在年号的前后再加属相、干支,如鼠儿至正八年、至正壬午年的。但是仔细观察就不难发现,它们实际上只归属两个系统,即一是从古代北方游牧民族流传下来的单纯用属相名称命名年代的系统;另一是从中原汉民族中流传下来的用干支纪年法和按皇帝年号延续计算的系统。

三、从蒙古文翻译成汉文的文献中使用的纪年法

蔡美彪先生的《元代白话碑集录》[①] 中有近百个碑文(目录上有 94 个,附录上有 17 个,其中有重复的)。据编者称,"这些碑文都自蒙古语翻译而来,文字很难通读。从编者序言、说明和注释中可以了解有关这些碑文的背景、特征和分布情况。按年代前后顺序编排的碑文自 1223 年至 1366 年含 143 年。当时占据中原的蒙古统治者向北京、陕西、河南、河北、山西、山东、云南、江苏、湖北等十几个省市以及它们的下属地区和寺庙颁布的各种指令,不但立刻达到该地而且还及时立碑刻文,让百姓遵守,不得怠慢。经历了几百年风雨沧桑的这些历史见证,已经成为我们珍贵文化遗产中的一部分。这些反映不同内容的碑文几乎都留下了当初镌刻的烙印,即年代。表明那些年代的五花八

① 蔡美彪:《元代白话碑集录》,北京,科学出版社,1955 年。

门的记录，可归纳为以下六种：

1)单纯以鼠、牛、虎、兔……纪年的有39件；(蒙古文系统)

2)单纯按皇帝年号顺序，至元某某年、至正某某年……的有19件；(汉文系统)

3)只用干支，已巳、丁未、壬子……的有19件；(汉文系统)

4)在干支上加属相，称癸未羊儿的有1件；(汉+蒙系统)

5)在皇帝年号顺序上加属相，称元贞二年猴儿年、元统三年猪儿年的有12件，与此相反即在属相上加皇帝年号顺序称狗儿年大德元年、虎儿年大德六年的有4种；(汉+蒙抑或蒙+汉)

6)在皇帝年号顺序上加干支称大德十年丙戌年的有1件。(汉文系统)

元代碑文的纪年法虽然如此不一，但事实上还没有超出前面所提到的回鹘式蒙古文文献中的两个系统。而在蒙汉两个系统之间的各种形式的组合，也只是充当一种补充或注解而已。所有碑文中，只用动物纪年和蒙汉相加的形式占据多数，说明蒙古人在统治中原的一百多年间仍然保持着自己传统文化。当他们向所有的属民，特别是向人口众多的汉族人民发号施令时，不得不考虑对方的文化与习惯，该吸收的要吸收，该放弃的要放弃，这一点表现在纪年法上。当然，起先用蒙古文草拟的指令被翻译成另外一种民族文字时，有些蒙古用语需要加些注释，有些则以本民族的习惯用语给予替换，才可能让读者更容易理解，同一个碑文中出现几种纪年法的原因或许就在这里。

四、八思巴文文献中的纪年法

照那斯图先生的《八思巴字和蒙古语文献》[①] 第二册，搜集

① 照那斯图：《八思巴字和蒙古语文献》，东京，东京外国语大学，平成2年。

的文献包括皇帝圣旨、皇后懿旨、太子令旨、帝师法旨、碑刻、书页等40种。其中公文类有27件，与宗教有关的3件，牌子类4件，书籍类2件，其他散类有4件。27件公文中19件被刻在碑上(其中12件被译为元代白话文)，未经刻印保持原貌的有8件，其中2件是面向汉地、6件是面向藏区颁发。这些公文里注明年代的有23件，其中单纯用地支表明的有17件，在皇帝即位年顺序上加地支的有6件。可见元代八思巴文文献中的纪年法和其他文文献一致，尚未超出蒙汉两种系统。

八思巴文文献被译成汉文时，内容形式和年代基本上是忠于原文的。但有一个地方的处理较特殊，那就是原文中凡按蒙古人习惯，把一年的十二个月分为四季，再把每季的三个月以初、中、末称呼的地方，除正月外，其他月份统统是用数字来表示的。比如薛禅皇帝"龙年圣旨"末写"luu jil ubul un dumdadu sar－a yin tabun shin－e da dayidu da buhui dur bichibei"，可译为"龙儿年十一月初五日，大都有的时分写来"。原文中的"冬中月"成了"十一月"，照此可推知蒙古的冬末月在十二月，与汉族历相同，异于藏历。奇怪的是蒙古国迄今采用的农历测算法和藏历完全相同。顺便一提的是，凡在八思巴文文献中按蒙古传统记录年月的地方，翻译成汉文，就和《蒙古秘史》的译文极为相似。

五、藏文文献中的纪年法

藏族学者扎西旺都先生在他的《西藏历史档案公文选水晶明鉴》[①] 中收集了蒙古可汗阔端、忽必烈、脱欢铁木耳等向西藏宗教首领贡噶坚赞、八思巴、布顿仁布且等人致的信件6种，元

① 扎西旺都:《西藏历史档案公文选水晶明鉴》，北京，民族出版社，1989年。

代管理藏区的机构以及在朝的帝师向藏民和寺院颁发的指令16种，共22件。草拟或颁发这些信件和公文的年代基本上是用两种方式表示的，一种即像阔端汗邀请贡噶坚赞的信上署“龙年八月”，以及帝师察巴敖赛尔颁发贡布巴拉的指令上署“羊年四月”那样，只用属相表示年代，另一种是像忽必烈汗赐予八思巴的第一封信里所写“水阴牛年接受灌顶，……虎年供奉物中有银56升，砖茶225块，……木阳虎年夏中月初九写于汉藏交界的黄城”那样，把动物纪年与阴阳与水木火金土五行共用的另一种方式。起先蒙古人向藏区颁发的命令要通过翻译变成藏文，帝师发布的命令经过可汗恩准也要通过翻译，没有翻译彼此间无法沟通，但这一点并没有阻碍蒙藏两个民族的交往。

藏族在历史上使用过的纪年法也有几种，其中常见的有自佛陀诞辰、得道或涅槃的某一点开始计算；只用地支来计算；使用饶迥即用阴阳和五行修饰地支来计算等。第一饶迥自公元1027年开始，60年为一轮。饶迥也是一个分界线，藏人采纳饶迥前使用较多的还是地支。蒙古人开始使用饶迥大约在元代。

六、蒙古文文献中的纪年法

要说蒙古人用自己语言撰写自己历史的书籍，流传和保存比较完整的，首先应当提到的就是《蒙古秘史》。这是一部奇书，流传至今的原本是使用汉字的读音来拼写蒙古语的。一个民族利用其他民族的文字记录自己的语言并非易事，尤其是使用汉字，确实不可思议。《蒙古秘史》自上天降生蒙古祖先苍狼白鹿起，一直叙述到统一蒙古的成吉思汗和他的继承人窝阔台为止，囊括了几百年的历史。其中对成吉思汗以前的22代叙述的极为简略，他们的事迹并没有和具体年代发生关系，完全采纳了民间文学的叙述形式。而对成吉思汗的历史描述得较为详尽。书

中用明确年代加以记载的历史事件大约有20处。例如,“其后鸡儿年,哈塔斤等十一部落,于阿勒灰不剌阿地面聚会商议,欲立札木哈做君”;“成吉思即将众部落百姓收捕了,至是虎儿年,于斡难河源头,建九脚白旄纛做皇帝”;“至猪儿年成吉思崩”;“鼠儿年大王察阿歹,巴土左手大王斡惕赤斤……大聚会着依成吉思遗命,立斡歌歹做皇帝”[①] 等。这些例子中使用以十二属相命名的那些年,乍一看似乎很明了,但事实上如果没有其他参照系,仍然是个模糊记载,它们究竟与公元哪一年相当,不易确定。正因为如此,学术界对《蒙古秘史》成书的“鼠儿年”就有好几种推测。

前面已经提到古代北方诸民族大都有使用十二属相记事的习惯。蒙古人是从什么时候接受这一习惯的,不得而知。可以确定的是,到《蒙古秘史》问世为止,他们仍然使用着那种不加任何修饰的仅以十二属相名称来记录每个年的方法。实际上在《蒙古秘史》问世前后不久,开始使用回鹘文、汉文、八思巴字和藏文编写的文献中,就已经出现以阴、阳、水、木、火、金、土等词来修饰十二属相、记录具体历史年代的情况。但《蒙古秘史》自始至终没有出现这种情况。据粗略统计,在现存蒙古文献中,一本书从头到尾只用一种纪年法的很少。

有一本蒙古文书叫《十善福白史册》,由于原本遗失,作者和写作年代还没有定论。有人说著者是忽必烈,有人说是忽必烈时期的作品,莫衷一是。在该书流传本中只有一处提到的年代为“chi sun terigun eden－e johiyaron”,可译“至顺元年著”[②]。至顺是蒙古可汗图帖睦儿即位的年号,对于身居中原的蒙古人而

① 巴雅尔:《蒙古秘史》,内蒙古人民出版社,1980年。

② 留金锁整理注释:《十善福白史册》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1981年。

言,接受汉文化使用汉族纪年法已经成时代的必然。至17世纪问世的《蒙古源流》,完全采用了汉族的干支纪年法。有趣的是作者把天干全部用汉语表示(用甲乙丙丁……而不用 huhe huhegchin ulagan ulagchin 的蒙译),而地支全部采用蒙古语名称(用 hulugan－a uher bars taulai……而不用子丑寅卯的汉称),没有把干支用汉语或蒙古语的习惯叫法统一起来。例如:"temujin arban dologan nasun eyen uu nohai jil,burde jushin bing nohai jil tai arban gurban nasutai yi abusan ajugu"。这里两处提到的"nohai"是蒙古语,指狗儿年,第一个"狗"之前的"uu"指"戊",后一个"狗"之前的"bing"指"丙",都是汉语读音。该句子被翻译成汉文为:"岁次戊戌,帖木真年十七岁时,娶丙戌年所生,年十三岁之布尔德夫人焉"[①]。

《蒙古秘史》、《十善福白史册》和《蒙古源流》所采取的纪年法都是单一型的,实际上在蒙古文献中同一本书里混杂和交错使用几种纪年法是常有的事。《蒙古源流》之前以韵文体撰写的《阿拉坦汗传》[②],全书约有383首诗,每首4行,其中涉及年代的有57首。这57首里仅用十二属相直呼 bechin、honin、morin、tahiy－a……的有17处;在十二属相前冠以 huhe、ulagan、har－a 等颜色加以区分的有32处;以性别加颜色再加属相,如 em－e chagan honin 的有1处;另外,以 gal mogai、usun taulai、gal hudhgtu nohai 等五行加属相和以 gal em－e taulai、tumer er－e morin、er－e usun bechin 等五行、属相和性别结合的各有3例;最后1例和《蒙古源流》中的纪年法一样,即天干用汉语读音、地

① 道润梯步译校:《蒙古源流》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1981年,第116页;蒙古文参见第138页。

② 珠荣嘎校注:《阿拉坦汗传》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1983年。

支用蒙古语称呼的 uu bars。如果把这些杂乱的现象归纳起来，就不难发现，该书在混用三种纪年法时，显然是以蒙古族和藏族纪年法为主而以汉族纪年法为辅的。

我们发现蒙古人借用汉历的天干，有两种方法：一是直接音译，另一是意译。他们借用藏历的五行也有两种方法：一是意译，另一是根据五行的特征把它转换成颜色，如火红、水黑、土黄、铁白、木青。在《阿拉坦汗传》里，有大量用颜色修饰属相的例子，是把五行转换成颜色的结果。举例为证，在该传里的第 37－49 首诗中，叙述了连续几年发生的事情，其年被写为：chagan taulai、har－a luu、har－a mogai、huhe mori、huhe honi、huhe bechi、ulagan tahiy－a、shir－a nohai 等。此处，兔、龙、蛇、马、羊、猴、鸡、狗均与阳性颜色搭配，这和汉历干支中阳性与阳性、阴性与阴性搭配的原则不符。在汉历中，兔、蛇、羊、鸡为阴性动物，要和阴性天干乙、丁、己、辛搭配。此处干支搭配虽然违背了汉历规则，但在藏历却可讲得通，因为藏历中五行都要分为阴阳二种，变成火火、土土、铁铁、水水、木木之后与十二属相搭配。如火鼠、火牛年之火鼠为阳、火牛为阴，依次类推。前面例子中的 har－a luu 和 har－a mogai 实际上是指木龙与木蛇。其一木为阳一木为阴。蒙古人早已接受了藏族的这种纪年法。另外，在该书里，自第 116 首至第 128 首诗，虽然只描述了一年的事情，但把这一年记成 chagan honin jil 和 em－e chagan honin jil 两种形式。honin 是羊，在汉历中属阴性，不能与 chagan 与庚搭配。但是藏历中可以搭配，这就是汉历和藏历之间的微妙差别。

对蒙古文献中所采用的各种纪年法，尤其是对用颜色修饰属相的年代，必须认真加以区别，决不能轻易下结论。让我们再

举一例。在蒙古文《黄金史纲》[1] 中就有 har－a mechin、har－a mogai，shir－a bechin 等用颜色修饰属相的例子，一眼看上去像汉历的干支，但是详细观察就会发现 har－a mogai 即黑蛇（水蛇），在汉历中是不能搭配的。所以，断定它为藏历的搭配形式才是正确的。该书把成吉思汗即位年称为 bing bars，而把他归天年叫做 bing gahai。这里一个阳性天干 bing 同时和阳性地支 bars、阴性地支 gahai 搭配。从汉历的干支搭配规则来看，后一搭配中的 bing 是错的，应当 ding 才对。诸如此类现象在我们的文献中还会遇到。

为什么蒙古文献采取如此众多的形式来记录历史年代呢？它首先和没有一个共同遵循的较为统一的标准有关。公元纪年法虽然在国际上使用了将近两千年，但是在我国正式使用也只有半个世纪的时间。蒙古人熟悉和采用公元纪年法的历史并不长。其次是和接受不同文化的影响有关。我国很多民族均有自己习惯使用的纪年法。一般情况下各民族的史学家使用本民族的纪年法，自然是得心应手。但是一个民族的活动不限于本民族内部，当他们要和临近的其他民族和国家建立各种关系的时候，情况就会发生变化。随着交往的增多，彼此了解的深入，必然引起不同文化的相互碰撞与影响，所以文化的渗透也就不可避免。蒙古人同中原和西藏的交往由来已久，那些深受汉藏文化影响的蒙古学者所编写的书籍，在蒙古族传统的纪年法上不断添加诸多色彩。再其次，还应当考虑作者在编写过程中所利用的参考文献，要从不同文字的书籍中引用一些内容，无论直接引用还是通过翻译间接引用，难免引入一些异样新颖的东西。在蒙古文献中，除了少量的书从头到尾采用蒙、藏、汉等单一民

---

① 《黄金史纲》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1980 年。

族的纪年系统之外，多数书籍是把蒙汉、蒙藏、汉藏、蒙藏汉等两个或三个纪年系统混合使用的。譬如《蒙古秘史》使用蒙历，《十善福白史册》、《蒙古源流》使用汉历，《卫拉特法典》、《内济托因二世传》使用藏历，《大黄册》使用蒙藏混合历，《阿拉坦汗传》、《黄金史纲》、《黄金史》、《阿萨拉克齐史》使用蒙藏汉混合历，《恒河源流》、《金轮千辐》、《水晶珠》使用汉藏混合历，《金鬘》、《宝贝数珠》、《水晶鉴》、《白莲花传》使用藏汉混合历等。

综上所述，蒙古人对年代的认识从不以为然到有意识，从不做记录到开始使用模糊记载，其间经历了相当长的岁月，民间文学材料可以证明这一点。开始用十二属相来记录年代是他们历史上的一个转折点。这个转折点和蒙古人开始使用文字的时间相去不甚远。蒙古人从 13 世纪初较大范围侵入辽阔的中原，不久把它全部置于自己的统治之下。在面对诸多不同语言文字和不同生活习俗的人们并和他们发生各种各样的关系时，蒙古人的传统文化受到了冲击，汉历和藏历大概是这个时期开始被蒙古人了解的。

以上的文献资料表明，蒙古的单独用十二属相纪年的传统虽然延续到了 18－19 世纪，但越到后来，使用范围越少，最终不用了。而渐次取代它的一是汉历的干支和皇帝在位年的顺序，二是藏历的饶迥和五行加属相的用法。再到后来，当人们普遍采用公元纪年法时，蒙古人曾经使用过的各种纪年法渐渐退出了历史舞台。当然，蒙古人尚未接受公元纪年法之前，曾使用过与某个重要历史人物或某个宗教领袖有关的特殊年份作为一个起点，从此顺延的纪年法，但其影响始终没有超过上述几种纪年法。

关于锡热图固实却济的新论

著名学者锡热图固实与蒙古历史、宗教、文学、哲学、翻译等诸研究领域有着紧密联系，但是人们对他的生平事迹却知之甚少。没有传略的这位学者至今不被遗忘，原因有二。一是他留下了不少从藏文翻译成蒙古文的书籍，二是在他的译著里留下不少诗句或称结尾诗。凡是研究和评论他的人都没有绕过他的译文和结尾诗，作者亦如此。

在展开自己的研究之前，我们先简单回顾一下前人的成就。

一、简略回顾

大约从70年前开始，蒙古学界对著名的锡热图固实产生了浓厚兴趣。从文献记载来看，最早谈论其相关问题的是苏联学者符拉基米尔佐夫。他在《喀尔喀朝克图台吉摩崖铭文》[①] 中列举了不同文献中锡热图固实的名称，有呼和浩特因满珠锡里固实、锡热图却尔吉济、班第达固实却尔吉瓦、昔日稀路思瓦勒巴等几种不同记载。他认为锡热图固实不但是著名翻译家而且还是文学家，其最后翻译的是1618年的《米拉日巴传》。在该论文中，符拉基米尔佐夫还专门介绍了苏联东方研究所图书馆收藏的锡热图固实翻译的一本叫《故事海》的手抄本，并刊布了其中锡热图本人撰写的结尾诗，非常珍贵。

---

① 《苏联科学院通报》第20卷，莫斯科，1926年，第13—14期。

德国学者海西希的《十六世纪后半叶至十七世纪前半叶蒙古人改信宗教后精神上的成就》[1] 就是继符拉基米尔佐夫 20 多年后发表的论文。该文提出锡热图固实最早的翻译完成于 1587 年。据沙·比拉在《蒙古文化》[2] 中的记载，该译文叫《吉祥金刚畏德阎罗威严发起次第》，又有人称《大吉祥金刚威德发起次第》。海西希在《北京版蒙古文喇嘛教经籍》一书中对锡热图固实有较多的论述。[3]

蒙古学者达木丁苏荣在《蒙古文学一百篇》中编入了锡热图固实的《米拉传》、《米拉道歌》、《嘛呢噶本译著结尾诗》、《故事海第四十章》、《木莲托因报母经》等五本书的摘译。另外还列举了他的译著《甘珠尔》中的《波罗密多部》、《本义必用经》、《木莲托因报母传》、《如意宝珠》等书目。

达木丁苏荣不仅对锡热图固实的翻译实践做了介绍，而且还作了必要的探索。比如对《故事海》译文后附加的结尾诗至少提出三点新意：一、在木刻版《故事海》中虽然没有锡热图固实的结尾诗，但在手抄本中却有，并抄录了符拉基米尔佐夫论文所披露的原文。同时还指出了"林丹汗时期有人修改了锡热图固实所写结尾诗中的个别词句，譬如以林丹汗代替俺答汗"[4]。二、锡热图固实的译文先后被刻印两次，并收入《甘珠尔》。三、"据说卫拉特扎雅班第达也翻译过《故事海》，但没有发现译稿，而锡热图固实翻译的原稿又不同于流传整个蒙古地区的藏文本，是

---

① 《乌拉尔——阿尔泰学年鉴》第 26 卷，威斯巴登，1954 年，第 1－2 期。
② [蒙古]沙·比拉《蒙古文化》(蒙古文版)，北京，民族出版社，1992 年，第 91 页。
③ [蒙古]策·达木丁苏荣遍：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959 年。
④ [蒙古]策·达木丁苏荣遍：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959 年，第 298 页。

从另一种 52 章本译出的”[1]。

他还注意到《木莲托因报母经》有四五种蒙译本，其中锡热图固实的译文被三次刻印。除了刻本之外还有不少手抄本，其中从鄂尔多斯郡王处获得的一本为韵文体，有近五百行诗，词句古朴。他把符拉基米尔佐夫搜集到的一本《故事海》与锡热图固实的译文进行比较后指出：《木莲托因报母经》究竟如何从藏文或汉文传入蒙古，有待进一步研究。其理由为：关布扎布的《汉地佛教史》写到，在唐代搜集的 1507 种佛教文献中，《木莲救母经》就有两个译本。另外，松巴堪布的《诺布歌德喀》也提及汉地和尚曾多次修改过《木莲托因传》。

沙·比拉于 1978 年在莫斯科出版的《蒙古文学史》[2] 一书，第二部第一章第二节特意开辟一个小专题论述锡热图固实。其中有他试图用自己观察到的资料证实前人某些论断之处。如以基瓦达木丁在《金册》中的记载为依据，证实三世达赖喇嘛得到喀尔喀阿布岱汗的邀请后，让锡热图固实代表自己前往额尔敦召，并继续推断说，建立额尔敦召寺的领导人中有一个叫满珠室利达尔汗的人，这个人可能就是锡热图固实。

除此之外，他着重论述了《本义必用经》。他认为：“自科瓦列夫斯基始，研究者们习惯认为固什却尔济的这一著作是八思巴喇嘛所著 shes bya rab gsal 即《彰所知论》的译本或改写本，然而这是不符合客观实际的。我们倾向于认为，《本义必用经》是一部完全独立的作品。”他还注意到，“在结构上和内容上与《本

---

① ［蒙古］策·达木丁苏荣编：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959 年，第 298 页。

② ［蒙古］沙·比拉：《蒙古史学史》，呼和浩特，内蒙古教育出版社，1988 年，165 - 178 页。

义必用经》最为相似的惟一著作，乃是西藏作者罗卜桑占波巴勒的一部叫《本义必用》的著作。”

比拉先生特别指出，锡热图固实的史学观与宇宙起源说深受佛教哲学典籍《阿毗达磨俱舍论》和《嘛呢噶本》、《般若波罗密多十万颂》、《木莲托因传》、《米拉传》等文学作品的影响。

策仁苏达那木于1987年在乌兰巴托出版的《蒙古文学》[①]中也专门谈到锡热图固实，其中有两点引人注目：一是锡热图固实受苏那木洪台吉的提议，翻译了11世纪西藏著名宗教人士仲顿巴传即《菩却》或《子经》。另一是锡热图固实和萨迦顿都布合作，于1608年翻出了《嘛呢噶本》，但该译文的结尾诗并不是锡热图写的，而是萨迦顿都布写的。笔者认为上述两点，前者提供了新的信息，后者有与事实不尽相符之处。

内蒙古学者对锡热图固实进行专门研究的并不多。1985年乔吉先生在《蒙古史研究》上发表的《锡热图·固什·绰尔济生平补叙》[②] 一文值得一提。该文论述了以下问题：一，有关锡热图·固什·绰尔济的新史料 二，锡热图·固什·绰尔济巡锡内蒙古和喀尔喀；三，锡热图·固什·绰尔济与三世、四世达赖喇嘛；四，锡热图·固什·绰尔济译《甘珠尔》等典籍；五，锡热图·固什·绰尔济著《本义必用经》。他认为迄今获得的资料中对于锡热图·固什·绰尔济叙述比较有力的是清代同治三年(1864年)所编《呼和浩特地区以及边疆和锡热图格根略传·记述其他活佛与诸多寺庙名称册》一书。这是毛笔书写本，内蒙古自治区图书馆和内蒙古科学院图书馆各藏一本。笔者揣测它与1979年出版的《全

① 《蒙古文学》，根据1987年乌兰巴托版转写，北京，民族出版社，1989年，613－621页。

② 《蒙古史研究》第一辑，内蒙古人民出版社，1985年，第153－160页。

国蒙古文古旧图书资料联合目录》中的《席力图召活佛传》[①] 指的是同一本书。乔吉先生还指出在前人研究中不太引起注意的《阿勒坦汗传》及其有关锡热图·固什·绰尔济的记载。他在该文中力图证明以上两个材料所提供的一些观点。除此之外，他还指出内蒙古科学院图书馆所藏《德木其格根本说》或又称《论胜乐修行根本传承》是锡热图的译著。

在北京的从事蒙古学研究的人中，只有贺希格陶克陶教授在其《甘珠尔蒙译史略》[②] 一文中概述了有关锡热图的研究成果，而且还对锡热图固实所译《故事海》、《圣波罗密多一万颂》、《波罗密多十万颂》的年代进行考察，并指出这些译著被纳入朱砂版《甘珠尔》。

经过国内外学者的不断研究，有关锡热图固实的一些重要活动已日趋明确，其功绩正在获得公正的评价。但仍有些基本问题值得我们继续探索。

二、锡热图固实的出生时间

锡热图固实生活的时代是 16 世纪末至 17 世纪初，国内外蒙古学者对此没有分歧，然而目前对他具体的生卒年月缺乏确切的说法。学术界对他缺少全面准确评介，是和史料典籍中的记载不详细有关。《阿勒坦汗传》[③]、《智慧之源》[④]、《金珠》[⑤] 等

---

① 《全国蒙古文古旧图书资料联合目录》，呼和浩特，内蒙出人民出版社，1979 年，第 109 页。

② 《内蒙古社会科学》(蒙古文)，1991 年，第 3－4 期。

③ 珠荣嘎译注：《阿勒坦汗传》；呼和浩特，内蒙古人民出版社，1991 年，第 312、319 页。

④ 《智慧之源》，北京，民族出版社，1988 年，第 52 页。

⑤ 纳塔著 乔吉校注：《金鬘》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1989 年，第 110 页。

文献中虽然均有一些记载，但仍显不够。

除了文献典籍所提供的片断记载之外，反映锡热图固实具体实践活动最可靠的依据便是他的翻译著作。其译著大都以刻本或以抄本形式留传到我们的时代。人们之所以能够判断那些译著的完成年代，多半借助于他亲自撰写并附带在译著后面的结尾诗。

锡热图固实的译著之一《嘛呢噶本》，曾多次被翻译成蒙古文。其中有两种木刻本现珍藏于北京图书馆，一个为二函十一章，书末记载着“由刘希巴编写，由北京西白塔寺首席喇嘛苏达巴仁钦格鲁巴负责制版”[①] 等字样。另一个也是两函十一章，但刻印年不一，书后记有“根据达赖达尔汗却吉的提议，由饶迥巴却吉扎雅班第达于阳铁猴年译编”[②] 等字句。目前还不能断定这两种译本之间究竟有没有关系，并且也不能断定它们与锡热图固实译本是否有关系。

锡热图固实的译稿是否雕版刻印过尚不清楚。据蒙古学者达木丁苏荣说，蒙古国家图书馆珍藏着锡热图固实翻译并撰写结尾诗的《嘛呢噶本》手抄本。他还把那个结尾诗抄录在自己编撰的《蒙古文学一百篇》之中公布于众。

该结尾诗大致构造是 4 行为一首，一共有 75 首，但从其后记有长长的省略号来看似乎还有续文。从这 75 首诗看，它是由两部分组成的，即前 56 首是锡热图固实的，这一点从“遵照博西格图吉囊和太哈勒哈屯的多次提议，广听博闻的锡热图固实却

① 北京图书馆藏 0347/c2 号书。

② 详见北京图书馆，0058/c2 号书。

吉，为众生的永久利益着想，巧妙地编译成了蒙古语”[①] 等诗句里可以很清楚地看出。然而从第 57 首以后的诗句似乎是另一人撰写的，表明这一点的显著特征除了重复前面内容外，后面诗句韵律与前面的不同，发生了较大变化。

我们的注意力集中在锡热图固实的最后两首诗即第 55 首和 56 首上。那里写到："第四轮甲子，四十四丁未，自十二月起，至戊申正月；缓行之初八，由固实却济翻译，萨迦顿珠协助，崇敬结圆满”[②] 等诗句。根据这两首诗，很多学者断定锡热图自 1607 年至 1608 年间翻译了《嘛呢噶本》，同时还指出，此项工作是他和萨迦顿珠同心协力完成的。笔者同意如是说。

然而还必须加以说明的是，上述诗句里蕴涵的另一种意思尚未被人们阐明。笔者认为其中隐含着诗人出生的年代。诗句中“甲子”、“四十四”之类字眼为关键词，这些词似乎与翻译工作始末没有什么联系，究竟暗示的是什么呢？如果能够弄懂这些词，就会读懂整个诗句的意思。

众所周知，蒙古文人历来对名利的欲望不很强烈，著书译文者常常不留姓名，有时虽然留下了，也不是他正式姓名。这种隐姓埋名或用其他方式暗示的作法，久而久之就容易被遗忘，甚至弄得后人无法搞清张三李四究竟何许人，彼此有什么关系。难道锡热图固实也是属于这种人？从这种思路重新审视那“甲子”与“四十四”等字眼，果然发现这些词语有所指，而且与他出生年代及其当时的实际年龄有关。

---

① [蒙古]策·达木丁苏荣遍：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959 年，第 192 页，全诗在 288—295 页上。

② [蒙古]策·达木丁苏荣遍：《蒙古古代文学一百篇》，乌兰巴托，1959 年，第 293 页。

现将他的诗句用通俗的话表示如下:甲子年出生的固实却济我在第四轮的四十四岁即丁未十二月开始翻译《嘛呢噶本》,未受任何阻碍,于戊申正月初八与萨迦顿珠协同译完。从这个表述可以推断,锡热图固实出生于公元1564年,他当年四十四岁,这样相加,他着手翻译《嘛呢噶本》恰好是1607年即丁未。

蒙古文献作者和译者有时除了在作品中暗示自己姓名之外,还要暗示自己年龄。譬如,学术界一致认为萨囊彻辰的《蒙古源流》成书于1662年,这个年代的推算大概也是根据作者在书末留下的:"出生年叫愤怒之五十九,适逢宏福之年九月二十二,降自兜率天大祭的时光。布满星座的木曜日,如此传扬……"[①]等记载。萨囊彻辰出生的所谓"愤怒年",是藏历饶迥木龙年的梵语名称,相当于公元1604年,再加其五十九岁,"适逢宏福之年"即藏历饶迥水虎年,为公元1662年。

蒙古人一向有熟记自己或他人属相的习惯,更不用说历史学家。萨囊彻辰曾参考的《大黄册》中也有类似记载:"窝阔台属相为火羊,在四十二岁的鼠年即位。邀请了萨迦察巴坚赞。六年之后,四十七岁蛇年逝世。"[②]

根据上述依据,我确定锡热图固实出生在公元1564年。但使我感到奇怪的是:以前的学者既然能够从萨囊彻辰《蒙古源流》所暗示的记述里能判断其出生和写书的确切年代,用同样手法表明同样问题的锡热图固实的结尾诗为何没有引起他们的重视?尤其是那些专门研究数十[③]或数百篇[④] 结尾诗的学者,注

① 萨囊彻辰:《蒙古源流》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1981年,第610页。

② 乌力吉图校注:《大黄册》,北京,民族出版社,1983年,第93页。

③ [蒙古]策仁苏达那木《蒙古文学》,北京,民族出版社,1989年,第560页。

④ [德]海西希:《蒙古历史与文化》,呼和浩特,内蒙古文化出版社,1992年,第210页。

意力怎么没有集中到锡热图固实的那两首诗？或许是他们当时专心研究其他问题的缘故吧。

锡热图固实生于 1564 年是无疑的，但有关他去世年代尚未发现类似记载。尽管如此，可以肯定的是他一直生活到 17 世纪 20 年代（1620—1625 年），因为他后期的译著截止于此。

三、锡热图固实的正式名称

有锡热图固实、锡热图固实却尔济瓦、班第达锡热图固实、呼和浩特因满珠室利、锡热图固实却尔济瓦、西日西鲁色勒巴……等多种称谓的这个历史人物的正式姓名叫什么？这也是个没弄清的问题。至于这些名称是否都是他的，似乎还没有人提出疑问。

锡热图，在蒙古语里多指地名或物名，后来逐渐指寺庙或专指寺庙德高望重的住持喇嘛。它的变化直接和藏语"khri ba"一词如何翻译成蒙古语有关。佛教传入蒙古以前，"锡热图"这个词从未使用于蒙古社会制度和组织机构中的任何位置之上。

固实，本来是汉语"国师"的音转，专指学识渊博的人，后来其义扩大，多指善于使用几种语言者。在蒙古语中和它相同的词还有"固锡利"、"劳咱瓦"、"何勒木齐"、"特勒 何勒腾"等，意思是从事翻译工作的人，与汉语"通事"同。

班第达（班智达），是学位名称，源于印度的这一词专门授予精通佛教大小五明学的学者。西藏和蒙古地区曾经涌现过大量拥有这种名号的人。

却尔济（却尔济瓦、却吉、却吉乐），是藏语"chos rje"或"chos rgyal"的音译，指法王。显然与国王、可汗等世俗之汗不同。但世俗之汗一旦接受正教，信奉佛法僧三宝，供奉佛陀和寺庙，行善积德，也可获得这一殊荣。

满珠室利是梵语，专指佛陀名，据说此佛之灵现于中国五台山，此处又是他的道场。该佛崇善智慧，为佛陀释迦牟尼左胁持者。另一佛萨玛底巴达拉，擅长伦理道德，为佛陀释迦牟尼右胁持者。

西日西鲁色勒巴，显然也是梵语，但还搞不清其确切含义。

上述称谓中究竟哪一个是锡热图固实的真正名字？锡热图、固实、却尔济、班第达、满珠室利等词具有浓郁的佛教文化色彩。当佛教刚开始兴盛于蒙古地区的时候，这些词有特定含义，有固定用法，但后来慢慢发生了变化，甚至一个个都成了普通人的名字。所以，肯定哪一个是锡热图的名字，确实很难。就他自己使用和拼写的名称也极不统一：有热图固实却尔济瓦、锡热图却尔济、锡热图固实满珠室利却尔济、班第达锡热图却尔济瓦、班第达固实却尔济、满珠室利固实锡热图却尔济瓦等多种写法。不过，要是仔细观察，也能发现它们细微的差别。

在《阿勒坦汗传》中，有锡热图固实却尔济、阿优西阿南达满珠室利为首的三土默特诸翻译家一同翻译 108 函《甘珠尔》的记载，如“其后那木岱彻辰汗、钟根哈敦、鸿台吉三人，按经教之制奉行尊圣可汗之政，使以蒙古语翻译佛师所说百八[即 108 卷]甘珠尔经。于是锡勒图固什绰尔吉、阿优希阿难答满珠锡里固什等，与杰出三万户的译者贤能，自黑虎年至红羊年间，将一切经文全部译出，美妙得体地纳入卷册之中。”①

此处提到的“黑虎至红羊年”为公元 1602－1607 年。出生于 1564 年的锡热图固实此时正值壮年时期。在前人翻译成果即元朝以来陆续翻译的佛经基础上，再加三万户的翻译家们的努力，那么，在如此短期内译完全部《甘珠尔》也是有可能的。那

① 珠荣嘎译注：《阿勒坦汗传》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1991 年。

时锡热图固实已经有相当的名气了,他的名字同阿优希固实并驾齐驱,和他一起率领三万户诸翻译便是明证。

翻译《甘珠尔》的工程结束之后,锡热图固实又陆续翻译了《嘛呢噶本》、《米拉传》、《米拉道歌》、《故事海》等藏文名著。值得注意的是,在这些译著后面的结尾诗中,他把自己称为锡热图固实却尔济瓦和班第达锡热图固实却尔济。

前面已经提到锡热图的翻译最早开始于 1587 年。当时他是二十多岁的人。他的有些译著纳入蒙古文《甘珠尔》,如《般若波罗密多十万颂》,其结尾诗里译者写到"锡热图满珠室利固实却尔济瓦编纂词语翻译成蒙古文"[①]。关于此事,《阿勒坦汗传》中记载为:"自黑龙年起至白鼠年之间,译一切之母般若波罗密多使成册卷"。所谓"黑龙年起至白鼠年",指的是公元 1592 - 1600 年。

除此之外,与锡热图有关的是《本义必用经》[②],有些学者认为这是锡热图撰写的作品,其实不然。暂且不论作品结构、内容和论述方法,其结尾诗清楚地交代了它是一部翻译作品,请看它的内容大意:"为无比大的蒙古国福分起见,赫么基兀特之赛音满达卜地松和明智的托因西拉布僧格二人,怀着崇敬无私的心反复提议翻译此经,因而,对于那先哲之丰富圣旨如同初生太阳般经典无误善解的满珠室利固实锡热图却尔济为弘扬殊胜释迦牟尼教法,完满和谐地译出,愿托此福向一切众生后代永远敲响那殊胜法鼓"。

上述引文中在锡热图固实之称前后出现的"满珠室利"一词很有意思。仔细观察锡热图的翻译,似以蒙古文《甘珠尔》作为

---

① [匈牙利]李盖提:《蒙古木刻版甘珠尔目录》,1942 年,第 429 页。

② 《本义必用经》,内蒙古社会科学院图书馆手抄本,第 67 页。

分界线。换句话说,在蒙古文《甘珠尔》以前的翻译作品中出现的“满珠室利”,在《甘珠尔》以后的翻译作品中却不见了。从这里我们至少可以提出两个猜测:一、与固实、却尔济、班第达相比,锡热图和满珠室利中的一个,有可能是其正式名称;二、锡热图与满珠室利相比,满珠室利是其正式名称的可能性更大些。

举一个支持此说的例子,据《蒙古源流》记载,巴图蒙和达延汗之子巴日斯博罗特,其子滚必力克墨尔根济农;其子诺延达喇济农;诺延达喇济农有五个儿子,其一为诺木图都古仍,诺木图都古仍有两个儿子,一为班底都仍,一为满珠室利。我自己认为这一满珠室利很可能就是锡热图固实——他们拥有一个相同的名字。

有关此满珠室利生平事迹缺少资料。根据以上提到的情况,即其家族传承和有血缘关系者传宗接代情形来分析,他的出生年与其叔伯宝音巴特尔洪大吉(诺木图都古仍之兄)的儿子博硕格图济农相仿,很可能就在 1564 年。倘若上述推测能够成立,这位生于鄂尔多斯的人就是锡热图固实。他在成长过程中可能从小就接触佛法,然后以其学识和翻译成绩被称为固实、班第达。当阿勒坦汗和达赖喇嘛会晤之时,他的名气还不大,到了阿勒坦汗的子孙时期,却成了闻名遐迩的人。他与阿勒坦汗作为同一祖先延续的后代,为阿勒坦汗的事业出力是顺理成章的事。他可能由于居住在当时建立的锡热图召庙翻译经典从事佛法活动而被誉为锡热图固实、锡热图固实却尔济等。

《阿勒坦汗传》谈到蒙古人向拉萨派遣供奉物品者时说:“向常胜召释迦牟尼佛献供。施舍并散茶,故派使臣锡勒图固什绰尔吉等,大臣蒙郭勒津之图格图达尔罕、古英台吉、希喇布扎木

苏等"[①],可见锡热图固实已经成为要人,处于举足轻重的地位。后来,他常常在黄金家族成员的提倡和建议下翻译各种藏经与典籍,仍被重用。尤为重要的是血缘亲属的纽带把他们连接得更加紧密了。

现在回过头来再看,锡热图固实明显是以此称谓而闻名的,并且逐渐使人们遗忘了他的正式名称。到后来满珠室利这一名字就不被使用了,这与把洞库尔活佛称作"满珠室利"以及阿尤希巴格西被三世达赖赐予"阿南达满珠室利"的名号有关。于是,他不得不避讳。满珠室利和锡热图固实时而分开时而连在一起使用的奥秘大概也在这里。

四、锡热图固实的结尾诗

从前人的研究与评介中,我们可以知道锡热图固实的译著流传到后世而且被人们知晓的有如下 13 种:1、《圣畏德罗叉吉祥庄严发起次第》[②];2、《大吉祥金刚畏德发起次第》[③]);3、《到达智慧彼岸十万颂》[④];4、《到达圣智慧彼岸大乘经一万颂》[⑤];5、《本义必用经》;6、《木莲托因报母恩经》;7、《极乐之根本说》[⑥];8、《诸菩提道次第之纲》[⑦];9、《如意宝珠》[⑧];10、《故事海》;11、

---

① 珠荣嘎译注:《阿勒坦汗传》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1991 年,第 312 页。

② [蒙古]齐·舒格尔:《蒙古木刻版书籍》,乌兰巴托,1991 年,第 75 页。

③ [蒙古]沙·比拉:《蒙古文化》(蒙古文版),北京,民族出版社,1992 年,第 91 页。

④ 详见北京图书馆藏 0347/c21 号书。

⑤ [匈牙利]李盖提:《蒙古木刻版甘珠尔目录》,1942 年。

⑥ 《全国蒙古文古旧图书资料联合目录》,呼和浩特,内蒙出人民出版社,1979 年,第 65 页。

⑦ 《全国蒙古文古旧图书资料联合目录》,呼和浩特,内蒙出人民出版社,1979 年,128 页。

⑧ 详见北京图书馆藏 0053/c 2 号书。

《嘛呢噶本》;12、《米拉传》;13、《米拉道歌》等。

笔者对1、2、7、8不甚了解,其余大都有译者的结尾诗。那些诗长短、内容、韵味不尽相同,如3、11是多行诗,5、6则仅有几行。从这些结尾诗可以读到锡热图固实的多数译著是在他人提议下完成的,而自愿翻译的是少数。译者几乎在所有结尾诗中记下了自己的名字和称号,然而对于翻译的年代,除了11、12两书之外,其余都没有记载。不过,我们可以从曾经向锡热图固实提出翻译经典倡议的人的简短记载中,找出判断完成译著年代的某些线索。在此我们说说一直不被人们关注的两个问题。

一是与锡热图固实结尾诗有关的其他人的诗句。

锡热图固实的译著从手抄本的流传转入雕版刻印这一漫长岁月中,译者原来的结尾诗被改变或删掉的情况时有发生,这一点已被那些严谨的学者指出。我说的情况与此相反,那就是在锡热图固实的结尾诗后衔接的其他人的诗句,比如前面已经提到的译著《嘛呢噶本》结尾诗第56首后的诗句便是一例,其作者可能是萨迦顿珠。再则《般若波罗密多十万颂》结尾诗开头17首之外是他人的。其作者为"圣喇嘛之梯底希无惑智者弟子吉德"。诗中有译于"庚申"等字样,实际上它是后人把锡热图的译著同藏文原稿进行核对加以增补时的一个说明,即1620年的事。所以,不必把"庚申"年一定认作是"丙申"年之笔误。译著《木莲报母恩经》结尾诗最后4首是为父母行善积德而由窝达赖的人写于1708年的诗句。同样,在《故事海》和《本义必用经》中也有他人的诗句。

总之,最初的译稿通过手抄或刻印形式再度流传时,常有抄写和刻印者抒怀的诗句加进去。倘若这种版本又被重新抄写或雕刻,那么那些不同时期由不同人写的诗句,就变得如同出自一人之手难于辨别了。在同一部书的不同版本中,越是后期流传

本的结尾诗句，给读者造成百思不得其解的疑惑就越大些。

其二，与锡热图固实共同翻译的人。

锡热图的结尾诗里至少提到两名精通蒙藏语的藏族学者。这一点在《嘛呢噶本》结尾诗中"持两种语的萨迦顿珠，善解一切深奥的涵义，巧妙地润色丰富语意，毫无踌躇地一同译毕"和《若波罗密多十万颂》结尾诗"懂两种语的道尔吉扎格班底，学识渊博的莫日根代青太吉，重新巧妙地润色了所有语汇，毫无踌躇地同心协力译出"中记述得很清楚。

蒙古人翻译藏文佛典至少始于元代，这一实践活动到《丹珠尔》的翻译时期达到了顶峰。早期翻译多为个体行为，而后期翻译多为集体行为了。为翻译《丹珠尔》而编纂了辞书《智慧之源》，它的编纂者和翻译人员很多，是由乌珠穆沁关布扎布、苏尼特丹增却达尔等为首的蒙古族学者同来自卫藏地区的天文历算家饶迥巴罗桑桑杰、声明学家锡日布丹津、医明学家嘉木扬坚赞[①] 等同心协力完成的。《丹珠尔》的翻译更如此。因而在锡热图身边曾有过萨迦顿珠、道尔吉扎格等藏族学者支持他的翻译事业是可以理解的。

翻译是一种要求语言功底极强的工作，从事翻译的人们常常深感自己掌握的语言使用起来有限，因而在把其他语言翻译成蒙古语时，自然也需要那些懂得本民族语言的人的鼎力相助。锡热图固实是较早懂得这一道理的人。

五、结论

在蒙古历史文化发展史上留下赫赫名声的锡热图固实没有留下生平传记。迄今他不是以正式姓名而是以其称号闻名于

① 《智慧之源》，北京，民族出版社，1988年，第1422－1423页。

世。他之所以不被人们遗忘，有两个根本支柱，其一是他的翻译，其二是他译著的结尾诗。在某种意义上说，前者是他业绩的丰碑，后者是他灵魂的写照。本文依靠了这两点，特别是从结尾诗猜测其正式姓名为满珠室利，断定其出生时间为1564年。同样，根据结尾诗还可认为他原籍在鄂尔多斯，他是和黄金家族有着密切关系的蒙古人。

锡热图固实的翻译对蒙古文化的影响较为深刻，尤其在宗教哲学和宗教文学方面最为突出。

锡热图固实在自己译著后面留下的结尾诗是探索他本人最可靠的材料之一。但是，在他这些诗行中有别人增补、删除和改变的成分，这是必须加以过滤的。

有些蒙古文文献中遗留了与锡热图固实有关的点滴记载，其中与锡热图生活年代上最接近者为《阿勒坦汗传》，一些记载与锡热图固实结尾诗基本吻合。《阿勒坦汗传》以后编纂的《大黄册》、《蒙古源流》、《阿萨拉克齐史》、《金轮千辐》、《水晶鉴》等书里几乎没有关于他的记载，甚至连他参加翻译《甘珠尔》这一非凡事迹也不被提及。这说明当时的史学家手中已经缺少有关锡热图的资料。与蒙古文文献相比，蒙古人用藏文撰写的《如意宝树史》[①]、《智慧之源》、《金册》[②] 等著作，对锡热图倒有些零星记载。

把同锡热图固实生活相距不甚远的年代撰写的文献记载和距离他二百多年后写出的《略传》[③] 进行比较，后者的可靠性显

① 《松把佛教史》藏文本，兰州，甘肃民族出版社，1992年，第1012页。

② 基瓦·达木丁：《金册》，笔者自己收藏的藏文复制本。

③ 《huhe hot - yin gajar oron - u jah - a hijagar ba shiretu gegen - u tobchi namtar busu balm - a hutugtu higed olan sum - e - yin ner - e - yi temdeglegsen debter》，内蒙古社会科学院图书馆、内蒙古自治区图书馆所藏抄本。

然不强，所以根据它得出的结论具有迷惑性。仅举一例：有学者断言锡热图固实于1578年随从三世达赖喇嘛来到蒙古地方，这实际上是把锡热图固实与阿勒坦汗身边的洞库尔呼图克图混为一谈了。此说势必将读者引向锡热图固实原本是来自西藏的藏族这样一种错误的认识。事实上锡热图固实和洞库尔呼图克图是两个不同的历史人物。关于洞库尔呼图克图在《三世达赖喇嘛传》[①]、《安多政教史》[②] 里均有记载。

---

① 五世达赖喇嘛著：《达赖喇嘛三世、四世传》，中国边疆史地资料丛刊西藏卷，1992年，第180页。

② 智贡巴·贡去乎丹巴绕布杰著：《安多政教史》藏文本，兰州，甘肃民族出版社，1982年，第182－183页。

论《乃济托因传》

乃济托因是一个历史人物，是西部蒙古额鲁特土尔扈特部一位统帅万名军队的诺颜——墨尔根特布纳的儿子，本名叫“阿毕达”。他从小就有慈悲、怜悯之心，逐渐厌倦世俗生活，年轻时就脱离父母和妻儿，远走他乡，到了西藏扎什伦布寺，在班禅罗桑却吉坚赞足下出家受戒，获名“阿荣夏格夏巴德”。他刻苦学习经论，坚持守戒修行，成了有名的高僧，但众人仍以其父母亲对他的昵称称呼他“乃济”，不过还增加了一个“托因”——意为出家人或喇嘛的字眼，后来就以“乃济托因”闻名于整个蒙古地区。

《乃济托因传》是反映他生平的作品，是在蒙古历史、文学和宗教史上很有价值的一部蒙古文文献，由乃济托因的亲弟子撰写。如果我们把乃济托因的整个一生分两部分来看，那么，第一部分是他在西藏学习修行的过程；第二部分是他从西藏返回蒙古地区继续修行和传教的过程。《乃济托因传》重点叙述的是主人公从西藏返回家乡之后的第二部分。实际上该传记所涉及问题比较多，其中有些问题与其他蒙古历史记载基本相符，比较清楚，但也有与其他史料记载不符或交代不甚清楚之处。就《乃济托因传》本身而言，其作者究竟是谁，是什么时候写就的，为何要写，其资料来自何方等诸如此类的问题，在学术界尚未得到共识。本文仅围绕与《乃济托因传》直接相关的一些问题做初步探讨。

对一个梵文名为“parazan－a sagar－a”的人用蒙古文撰写

的著作"bogda nayiji toin dalai mancushiri yin domog－i todorhaiy－a geigulugchi chindamani erihe hemegdehu oroshiba"(明确照射圣乃济托因达赖满珠室利传说的如意数珠),人们习惯简称为"nayiji toin－nu namtar"(《乃济托因传》)或"chindamani erihe"(《如意数珠》)。曾以清代木刻版流行的这部传记(在蒙古地区偶尔也能见其简写本),现有汉文译本。[①]

《乃济托因传》一开篇就有十五首祈请诗,紧接着有段归纳全篇目录的短文,其余内容由五个部分组成。这五部分的开头极简要地讲述了乃济托因的出生与出家。书尾部分交代的是乃济托因去世后,他的施主和弟子为他办理丧葬和建造灵塔。该传中间三部分着重叙述的是乃济托因在内蒙古中部修行的经过,然后讲述其赴内蒙古东部讲经说法,为弘扬佛法事业而不懈努力的业绩。除全文的第二部之外,著者在各部撰写了总共四十三首镶嵌诗,其分布为:开篇十五首、第一部之前五首、第三部中间五首、第四部中间八首、第五部中间五首、结尾处五首,简写本里这些诗几乎全部被删掉。[②]

凡是西藏或蒙古高僧大德的传记,一般据其内容可分为"详传"或"略传"两种体例,《乃济托因传》属于后一种。当然其中的有些地方写得比较详细。比如,乃济托因在呼和浩特后山艰苦修行三十五年,然后向东进发,在途经翁牛特之黑特和硕、牧格丹、土谢图汗旗、乌珠穆沁、嫩河、郭尔罗斯、察哈尔、乃曼、阿鲁科尔沁、巴林等地的传教生活中,停留在土谢图汗处并和他们家

---

① 帕若孜纳·萨格拉著,成崇德、申晓亭汉译注释:《乃济托因传》,请参阅中国社会科学院中国边疆史地研究中心编:《清代蒙古高僧传译辑》,全国图书馆文献缩微复制中心出版,1990年,第87－164页。

② [蒙古]策·达木丁苏荣编:《蒙古古代文学一百篇》,乌兰巴托,1956年,第313－320页。

族成员相互信赖、彼此照应,这段经历写得格外详细。

以上为《乃济托因传》的概貌,下面让我们探讨几个具体问题。

一、关于《乃济托因传》的著者

实际上在《乃济托因传》的结尾处,作者是留下了自己名字的。不过用梵文拼写的名字"parazan－a sagar－a",却给读者和学者都留下了各种猜测。众所周知,接受藏文化熏陶的蒙古学者著书立说之后,常把名字写在书末。可也有人不把自己姓名直接写下来,而是把它的意思翻译成梵、藏、满、汉文的一种,或者直接用那些文字进行音译,有繁多的花样。本传记的作者采用的就是其中的一个形式。对此有学者早已提出"parazan－a sagar－a"为梵文,是藏文"shes rab rgya mtsho"或蒙古文"bilig－un dalai"即"智慧之海"的译称。那么他究竟是何许人也?有人认为是东部蒙古人,也有认为是西部蒙古人,[①] 莫衷一是。

据我们观察,在《乃济托因传》中,既不以藏文称"希饶嘉措"(shes rab rgya mtsho),也不以梵文称"parazan－a sagap－a",而是以和它们意思完全相同的蒙古文名字"毕力贡达赖"(bilig－un dalai)称呼的人至少有七个。这七个同名人都曾是乃济托因身边的随从,而且和乃济托因的关系均很密切,所以他们中的任何一个人都有可能是本传记的作者。

从《乃济托因传》的记载来看,科尔沁左翼中旗乌克善卓日

① 贺希格陶克陶:"黄教蒙古传记文学顶饰如意宝珠"一文,原载《内蒙古社会科学》(蒙古文)1993年2期。巴·孟克:"蒙古文化杰出人物毕力贡达赖乌格力贡达赖诺们达赖"一文,原载《梅日更召创建史》,内蒙古文化出版社,1994年,第364－383页。

格图亲王的母亲宾都哈屯患病时,立刻派人从呼和浩特邀请乃济托因。乃济应邀前往,走到翁牛特,遇见来自科尔沁迎接他的人员,其中有一个叫“durbed sayihan bilig - un dalai”(都尔布德赛汗毕力贡达赖)的。除了这个人以外,其他几个毕力贡达赖都是先后从呼和浩特和东部蒙古跟随乃济托因并在他足下出家的弟子。

我们知道,乃济托因首次从呼和浩特向东出发时随从他的弟子已经有三十人,其中就有一个“shidar tabigchi bilig - un dalai”(随从祭祀者毕力贡达赖)。据 parazan - a sagar - a 说,他着手撰写该传时曾看过“担任祭祀的具有崇敬而勤谨的额尔德尼毕力贡达赖”的笔记本。① 冠有“随从祭祀者”、“担任祭祀的崇敬而勤谨的额尔德尼”两种不同修饰语的“毕力贡达赖”实际上就是一个人,而且他应当是曾经被骗到呼和浩特东边汉人居住的白塔城,然后从那里逃跑,跟随乃济托因走进朝格图须弥尔山,剃度出家,获戒名“额尔德尼毕力贡达赖”的那个孩子。给他的名字加不同修饰语,既和其他“毕力贡达赖”加以区别,又说明了他和乃济托因的关系。这位在乃济托因身边出家并跟随他到岁终的弟子,对自己导师的生平事迹应该比别人知道得多,所以他有资格给导师写传记。但他没有写。这一点的佐证由 parazan - a sagar - a 负责撰写乃济托因传时参阅过他的笔记本可见。从无私提供材料的这个意义上讲,《乃济托因传》或说《如意数珠》里有他的功绩是不言而喻的。

为导师树碑立传而被 parazan - a sagar - a 访问过的人员中,还有一个精通内密咒法的“彻辰温布毕力贡达赖”和一个“精

① 金峰主编:《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑,内蒙古文化出版社,1989年,第182页。

通黑白历算法的诺木齐毕力贡达赖”，两个“毕力贡达赖”对导师言行举止的追忆通过 parazan - a sagar - a 的记录融入《如意数珠》。这几个“毕力贡达赖”虽然都是乃济托因的弟子，但他们都不是给导师撰写传记的人，这一点从他们协助 parazan - a sagar - a 的行为中表现得很清楚。另外据本传记载，乃济托因在东部蒙古传教的时候，随从他的弟子数额已达六十人，其中也有一个叫“yehe bilig - un dalai”（大毕力贡达赖）者，关于他别无记述。

乃济托因初次踏入土谢图亲王的地盘时，首先到巴雅海家化缘。该家主妇异常信奉乃济托因，献给他一罐黄油。被圣僧乃济祝福和赞美过的这个夫人，不久如乃济所预言的那样生了一个男孩。男孩长大后跟乃济托因出家、受戒，被称作毕力贡达赖。这个毕力贡达赖比其他任何一个毕力贡达赖更有可能是为乃济托因撰写传记的 parazan - a sagar - a。理由有以下几点：

（一）他从小与众不同，才思过人。他有跟随乃济托因及其弟子在深山岩洞里修行、学习佛法、遵守诫律并逐渐成为著名僧人的经历。

（二）在《乃济托因传》里虽然没有明确记载他是喇嘛身边最亲近的弟子，但是当撰写《乃济托因传》的任务摆在各地施主、王公和僧徒面前的时候，他也在场。这个艰巨的任务显然不会落到一般人或并不了解乃济托因的弟子头上。众人里最熟悉乃济托因，有发言权而且胜任这个工作的人选，自然是那些乃济托因的贴身老弟子。然而当时那些老弟子们也大都七老八十了，早已力不从心。与此相比，正值年富力强、才学过人而了解导师者，除了巴雅海的儿子毕力贡达赖外，别无他人。所以写作任务和人们的企望很可能历史地落在了他的肩上。

（三）从传记的某些内容来看，只有巴雅海之子具备得天独

厚的条件，能把它们写得明明白白。比如令人瞩目的乃济托因和土谢图亲王一家及其亲属之间的关系，特别是乃济托因接触到的该地区众多政治宗教界人物之间的血缘亲属关系，以及他们在社会上的职务、职称等，都被描述得比其他任何地区的详细明了。除了生长在土谢图汗土地上的巴雅海的儿子毕力贡达赖外，其他人很难如此了解当地人之间那种错综复杂的血缘、婚姻、社会关系的来龙去脉。

（四）作者在文中数次说明，他在撰写过程中遇到了不少鲜为人知的情况，这是符合实际的。譬如他对乃济托因在呼和浩特地区修行和那以前在西藏扎什伦布寺学习的情况不甚了解，因为那时他还未曾出世，所以在描述导师的那些距离自己较远年代的经历时，他尽量向别人请教，或利用他人的记录，也是合情合理的。

从以上的分析看，撰写《乃济托因传》的作者 parazan－a sagar－a 很可能就是出生于土谢图亲王土地上的巴雅海的儿子毕力贡达赖。

二、关于《乃济托因传》的成书年代

本传记中比较明确记录年代的地方只有两处。一是乃济托因的逝世时间为："圣尊喇嘛在九十岁的水蛇年十月十五日收回高贵的化身走向佛法的天空"[①]；另一处是对该传记成书年的说明："叫做成就利益的阴己未年六月初八即哦元音，嚓辅音，功德

① 金峰主编：《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑，内蒙古文化出版社，1989年，第175页。

为享受之日编纂制作”[①]。涉及具体年代的这两种记载，对当时人不会造成什么疑惑。不过随着年代长久逐渐变得模糊起来，到了我们的时代，已经不易辨别究竟与公元何年何月相对应，所以就有了各种不同的推测。

藏族使用的一种纪年法叫“饶迥”，是从一个火兔年开始计算为第一饶迥第一年的，它与公元1027年相对应，是一种阴阳五行逐个与十二生肖搭配，以六十年为一轮的纪年法。该纪年法的第一年叫“饶迥”，故此得名，后面的每个年也都有各自的名称，如第二年土龙(1028)叫“那样出色”或“那样涌现”，第三年土蛇(1209)为“白色”，第二十年火狗(1046)叫“无尽”或“无绝”，第六十年火虎(1086)称“坏劫”或“毁劫”等，六十年之后开始下一轮，即第二饶迥。

蒙古人也使用过这个纪年法，《乃济托因传》采用的就是这种纪年法。文中提到的所谓“成就利益”年是某一轮饶迥中的第五十三位，它分别与第一饶迥中的1079年、第十一饶迥中的1679年、第十六饶迥中的1979年相等，都处在每一轮饶迥的第五十三位上。传记所提到的水蛇年，在一轮饶迥的第二十七位上，其称是“殊胜”或“那样战胜”，可指第一饶迥的1053年、第十一饶迥的1653年、第十六饶迥的1953年等。

《乃济托因传》虽然交代了两个年份，但并没有指明是第几个“饶迥”，因而引起不同推测，使人们的结论上下相差六十年的原因亦在此。作者没有指出“饶迥”的次序固然有其欠妥之处，但是就乃济托因的逝世与《乃济托因传》编纂这两个年份而言，它们不是两个“饶迥”的事。换句话说，乃济托因的死和《乃济托

---

① 金峰主编:《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑，内蒙古文化出版社，1989年，第183页。

因传》的诞生都是发生在一个“饶迴”之内的事情,其间隔不超过六十年。否则作者不会忽略这个常识性的问题。多数学者认为乃济托因死于 1653 年,而《乃济托因传》写于 1679 年,笔者基本上同意这些推论。为了证实这个观点,下面再补充一些证据。

在《乃济托因传》里记述了清顺治皇帝邀请西藏五世达赖喇嘛到北京一事,并且还提到乃济托因与西藏萨迦法王之间的矛盾。据该传记载,当时顺治皇帝指令乃济到呼和浩特居住。乃济遵命前往呼和浩特并在小昭前建一小房居住。不久宾都哈屯派人来请,于是乃济第二次向东蒙古进发,此行无回,圆寂在那里。以上记载中的有些内容也反映在五世达赖为自己撰写的传记之中。譬如,他于龙年末来到北京与世祖皇帝会晤,蛇年初返回西藏。在北京期间他会见了很多当时政教界著名人士,接受了他们的顶礼膜拜和丰厚的供奉,其中就有乃济托因。达赖不仅接受了乃济赠献的银子,而且还满足他的愿望给予诵经祝福。另外还提到,达赖为了解决乃济托因和查玛陵诺们汗之间的争端,先后派去嘎巴拉阿玛、爱肯阿玛、莫日跟噶巴久、斯琴诺颜等人。[①] 在《乃济托因传》和《五世达赖传》均有记载的这些事情都发生在蛇年,即公元 1653 年,此年恰好是西藏第十一饶迴叫做“殊胜”的水蛇年。由此可以断定五世达赖返回西藏和乃济托因圆寂是同一年的事。

下面再举与撰写《乃济托因传》具体年代有关的一些证据。parazan－a sagar－a 写到:“从此处向北遥远的地方有额鲁特土尔扈特之主阿优希汗的叔伯兄叫莫日跟特布纳者,他是声威遍及而拥有万兵的诺颜。他喜得一子,举办盛大的祝福筵席,起名

① 阿旺洛桑嘉措著:《五世达赖传》(藏),西藏人民出版社,1989 年,第 400－402 页。又见胡日勒沙的文章,《内蒙古大学》(蒙)1992 年 4 期。

阿比达"[①]。这段文字,专门强调了乃济托因父亲和阿优希汗之间的血缘亲属关系,并非偶然,言外之意无非是宣扬和突出乃济托因与众不同的特殊身份。据文献记载和学者考证,阿优希汗的名字"ayushi"实为"ayugi"或"ayuugi"的异写,汉文有写"阿玉奇"的。

17 世纪初,土尔扈特部迁到额尔齐斯河和伏尔加河中下游,生活了一百多年,然后返回故地。其间经过了七代更换了八个首领,他们是:和鄂尔勒克(ho urlug 1630－1642 年)、书库尔岱青(sukur dayiching 1643－1656 年)、朋楚克(pongsug 1657－1671 年)、阿玉奇(ayushi 1672－1724 年)、车凌端多布(cereng-dongdub 1725－1735 年)、敦罗卜旺布(dongrubwangbu 1736－1741 年)、敦罗布剌什(dongrubrashi 1724－1761 年)、渥巴锡(ubashi 1761－1775 年)等。据《蒙古游牧记》载:"顺治十二三四年,和鄂尔勒克子书库尔岱青、伊勒登诺颜、罗卜藏诺颜相继遣使奉表贡,书库尔岱青子朋苏克、朋苏克子阿玉奇,世为土尔扈特长,至阿玉奇始自称汗"[②]。

学者们认为阿玉奇生于 1642 年。他的出生年代虽然处于乃济托因健在的时间里,可是他担任土尔扈特首领的时间却落在乃济托因去世之后了。可是《乃济托因传》里土尔扈特首领阿玉奇大权在握、扬名天下、春风得意的时间却是乃济托因在世的年代。自阿玉奇出生到死去的八十多年间所遇到的己未年只有一个,那便是 1679 年。

---

① 金峰主编:《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑,内蒙古文化出版社,1989 年,第 103 页。

② 张穆著,那木云 班斯拉齐译:《蒙古游牧记》下册,民族出版社,1992 年。又见《满文土尔扈特档案译编》,民族出版社,1988 年,第 2 页。

在《乃济托因传》中提到与主人公发生直接或间接关系的其他人物时，通常把他们的业绩和头衔也给予说明，但经常出现把他们较晚些时候获得的头衔和建立的业绩提前到乃济托因的年代里的情况。如果我们不把这个矛盾的因素考虑进去，就会产生很多错觉。比如对上述阿玉奇汗与乃济托因的父亲莫日根特布纳的关系，若不加以理清，就会认为他们是同一代人，或者以为阿玉奇是比乃济托因还要早的人。

有人认为撰写《乃济托因传》是 1739 年的事。[①] 持这种观点的依据之一，是为乃济写传记的提倡者"horchin－u jasag tushiy－e gung blmasbinbs"的生活年代。据《蒙古游牧记》载："噢巴从弟喇嘛什希、父图美，天命十一年(1626)随噢巴来朝，赐号岱达尔汉。天聪六年(1636)卒。崇德元年(1636)，封喇嘛什希札萨镇国公，世袭罔替"[②]。又据《金轮千辐》载："由喇嘛希给公至小色仍公……由色仍公至陶斯格尔公……由陶斯格尔公至陶那玛勒公……由陶那玛勒公至喇嘛扎布公……为统领科尔沁右翼后旗诺颜"[③]。这个喇嘛扎布(lamajab)公，无疑与上面所说的历史人物——blmasbinbs 为同一个人，差别只是没把藏文 bla ma skyabs 写准。

据另一本《清代蒙古盟旗由来与划分》载："康熙三十六年(1697 年)镇国公陶斯格尔去世，由其长子陶那玛勒即位。镇国公陶那玛勒(1725 年)去世，由其长子 lhamajab(喇嘛扎布)即

① 帕若孜纳·萨格拉著，成崇德、申晓亭汉译注释：《乃济托因传》，请参阅中国社会科学院中国边疆史地研究中心编：《清代蒙古高僧传译辑》，全国图书馆文献缩微复制中心出版，1990 年，第 164 页。

② 张穆著，那木云 班斯拉齐译：《蒙古游牧记》(上册)，民族出版社，1988 年，第 58 页。

③ 答里麻著，乔吉注释：《金轮千辐》，呼和浩特，内蒙古人民出版社，1987 年，第 294—295 页。

位。乾隆十九年(1754年)镇国公喇嘛扎布去世,由其季子宝音德力格尔即位"①。lhamajab 是 lamajab 的异写,由此可见他大约自1725年至1754年继承父亲爵位,为清代镇国公。他即位后遇到的"利益成就"年即己未年便是公元1739年。所以这个依据是有道理的。

除此之外,在《乃济托因传》里的另一件事也支持这个观点,即乃济圆寂后,土谢图亲王的公主把他的舍利请到巴颜和硕寺院进行安葬予以祭奠。祭祀供奉活动一直延续,"时至今日,逾其后裔科尔沁和硕土谢图亲王阿喇布坦之辈盛行祭祀,大愿法会期间举行跳神、转弥勒等大积大福的祭祀活动风靡各地,并建起了非常漂亮的矗立如城的寺院和庙宇。"② 据《蒙古游牧记》说:"巴达礼崇德元年(1636),叙功,封札萨克和硕土谢图亲王,去汗号,诏世袭罔替,掌右翼五旗事"③。巴达礼1671年死,其长子巴雅斯胡楞即位。阿喇布坦是巴雅斯胡楞的次子,1720年即位,1759年去世。《乃济托因传》所说的:"阿喇布坦之辈盛行祭祀",实际上也是18世纪初的事。这些记载使《乃济托因传》写于1739年的观点能让人接受。但是该传中也有悖于这些例证的记载,所以下最后结论尚须谨慎考虑。

我们所探讨的传记多处提到东部地区不少札萨克首领和各地施主的姓名,作者称呼他们名字时一般没有忽略他们的爵位和头衔,即使提到他们的子孙后裔也不例外。不过值得注意的是,当乃济还健在时出场的有些人已经戴上了事实上是乃济死

---

① 那木斯来:《清代蒙古盟旗由来与划分》,通辽,内蒙古少年儿童出版社,1984年,第29-30页。

② 金峰主编:《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑,内蒙古文化出版社,1989年,第179页。

③ 平定张穆石州撰,[illegible]、何愿船校:《蒙古游牧记》,木刻本。

去之后才被授予的官衔和承袭的爵位,这与历史事实不符。以例为证,土谢图亲王巴达礼和公主二人向乃济祈请赐福。据乃济观察,他们如得子将危及性命,因此喇嘛不愿赐福。但是他们坚持说只要得子不惜性命,于是乃济答应赐福,并指出他们将会生两个儿子:"一个起名 shashin(沙新)一个起名 bilig(毕力格),后来果然生子,沙新成了王"①。难道是喇嘛的法术起了作用,亦或是喇嘛确实预见到他们能够生育而给予赐福?反正他们生了两个儿子,这一点与有些文献记载相符。沙新也可写作 shajin,于 1678 年继承札萨克和硕土谢图亲王,证实了"沙新成了王"的说法。然而该沙新于 1690 年参与攻打卫拉特噶尔丹以及后来在 1720 年被革职的事情,却并没有被作者关注,这不能不说同他编纂传记的年代有关。换句话说,我们从《乃济托因传》里可以了解沙新 1679 年以前的简况,而不知道他以后的情况。假如该传写于 1739 年,那么作者不可能只提沙新任职的事情而忽略他被革职一事,除非另有原因。

向尊圣喇嘛乃济叩拜求子者中还有郭尔罗斯扎木苏台吉和诺甘达拉达赖宝递送哈屯。他们夫妇生了三男一女:长子毕力格噢其尔、次子乌日图那苏图噢其尔、幼子肯递噢其尔,女儿叫巴达里。前面已经说过,在该传记里出场的人大都提到官衔,然而此处却例外。有资料说,毕力格噢其尔在康熙三十五年(1690年)清帝亲自攻打噶尔丹时提供兵马有功被封一等台吉。传记之所以没有注明其一等台吉,也是因为这事发生在我们推测编纂传记的 1679 年以后的缘故。倘若该传记写于 1739 年,那么作者自然不会忘记写他的头衔。

---

① 金峰主编:《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑,内蒙古文化出版社,1989年,第 158 页。

据该传载，巴林策布丹王和公主邀请乃济喇嘛，举行了盛大的欢迎仪式，其中有以满珠室利贝子和照尔沁贝子为首的大小诺颜敲锣打鼓热烈迎接的场面。巴林策布丹和满珠室利为同祖叔伯兄弟。据《蒙古游牧记》："顺治五年，编所部佐领。叙前后功，封色布腾札萨克辅国公，掌右翼。满珠习利札萨克固山贝子掌左翼。"据《清代蒙古盟旗由来与划分》载，策布丹于1650年被封为右翼巴林多罗郡王，满珠室利于1648年被封为左翼巴林札萨克贝子，1672年死，次年其长子照尔沁世袭札萨克贝子，于1702年死。从这些记载看，欢迎乃济时的照尔沁尚未世袭贝子，显然把他的头衔提前加冕了，这是作者的失误。

传记多次提及的"harachin samba darhan beyile"（喀喇沁桑巴达尔汗贝勒）或"harachin tumed - un beyile shamba darhan beyile"（喀喇沁土默特贝勒善巴达尔汗贝勒）是乃济托因的施主。《蒙古游牧记》有："崇德元年封达尔汉镇国公，子卓哩克图康熙元年（1662年）追述善巴功，晋多罗贝勒，世袭罔替。"的记载。《清代蒙古盟旗由来与划分》有："康熙十三年（1674年）卓哩克图死，当年由其长子照道世袭札萨克多罗达尔汉贝勒，次年照道死，由其长子额尔德木图世袭。"等记载。由此可知善巴被封贝勒为1662年的事，而其孙子照道成为札萨克多罗达尔汉贝勒是1674年的事，显然都是在乃济故后发生的。作者把祖孙两代人袭爵一事提前到乃济健在时期。

另一种例子是，本传中有科尔沁乌克善汗一家欢迎乃济，乃济给他们灌顶诵经，不久乌克善死去的记载。其中写到："后来卓哩克图亲王入寂时，从格根火化尸体的火光中显现出三十四

支手的阎曼德迦本身，为了掩盖众人的眼目，拉上了幕帐”①。引文中的卓哩克图指乌克善，格根指乃济是无疑的。据《恒河之流》中的一个注释说：“乌克善孝庄文皇后之兄，崇德元年被封和硕亲王，1665 年去世”。如果这个注释不误，那么，就成了已故的乃济为其后亡者施行法术了，这种不可思议的事写进传记，或许是后人所为。

总之，综观此类记载就会发现，自 1651 年至 1679 年其间被封官者同乃济生前发生关系的时候，往往戴着头衔出现，而从 1679 年之后到下一轮己未年(1739 年)间，人们官衔上发生的变化却未被记录在案。这些现象恰好表明：作者撰写《乃济托因传》时，已经获得各种爵位的人同乃济生前发生某种关系而需要说明时，他们的爵位跟随主人从实际获得的年限向前移动了许多年。另一方面，虽与乃济有关系，当作者编纂该传时还未获得头衔，后来有了头衔者自然就没有被注明。这个分界似以 1679 年划分，而这一年就是《乃济托因传》结尾处注明完成此著的己未年。本传中有关阿喇布坦、喇嘛扎布、乌克善等人的记述，很可能是该传记在流传或刻印过程中被后人增补的。

三、关于乃济托因生平及其他

乃济托因出世时父母给的名字是 abida(阿比达)，他们至少应该知道这个名字的含义是什么，可见当时梵、藏文化对土尔扈特所产生影响的一斑。abida 从小有慈悲怜悯之心，于是父亲叫他 nayiji(nayichi)，是具有“伙伴、融洽”之意的蒙古语。阿比达厌倦世俗生活，丢下父母和妻儿到西藏扎什伦布寺，在四世班禅

① 金峰主编：《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑，内蒙古文化出版社，1989 年，第 154 页。

罗桑确吉坚赞足下受具足戒，受戒名为“arigun shagshabad”（gtsang pai /dag pavi tshul khrims 清净的戒律），该名字显然是从藏文直译的，但没有叫响。另外，从他传记题目和开篇诗句中的提法来看，似乎也有“yehe wchar dhr-a erdeni dalai mancushiri nayiji toyin bogda”（持大金刚宝海文殊尊圣）之类称谓。尽管名字如雷贯耳，但他却始终没有获得过任何名副其实的学位。

《乃济托因传》在内容、形式与写作手法上虽然和一般使用蒙藏文撰写的蒙藏高僧大德传记没有什么区别，但有两个显著特点：1、在乃济托因的整个活动中几乎没有涉及具体的年代；2、对乃济托因生平中的重大活动没有对他生活细节写得细致。其生平大致可分四段：1、在家生活；2、离家出走，并在西藏生活、学习、受戒，然后返回。但何时进藏，呆了多久，是否去过其他地方，一概没有交代；3、他在呼和浩特地区先后修行35年。传记里这35年的经历显得比较平淡，他除偶尔显示法术排除干旱救济灾难之中的众生外，在招收徒弟、讲经说法等方面没有显露潜能。至于在这段特殊生活里究竟遇到哪些困难，如何克服的，也没有写到；4、在东部蒙古传教的经历是本传记的灵魂。假如他真的享年97岁，那么他在这里度过二十来年风雨。的确，读者看到的都是他那马不停蹄的传正佛教、除邪教、治病救人和为民排忧解难的踪影。当然该传记里也搀杂着不少真实的历史事件和虚构的神话传说，加上他的言语和别人的旁白，使乃济托因显得更具有神秘色彩。

下面我们根据上述归纳，通过乃济的某些经历，再简略地窥视一下他的内心世界，也涉及其性格、气质和学识等方面。

乃济从小就有出家的想法，父母为打消他的这个念头，给他娶亲，使他有了家庭和孩子。但是世俗生活没有锁住，他终于弃家出走，他的这段经历使人不由想起佛教创始人释迦牟尼出家

的历史，圣人的愿望与决心居然如此相像。他从土尔扈特走到西藏，在四百多年前，路途的艰辛可想而知，他遭遇如何，传记只字未提。不过，书中对曾骑马追踪他而无奈返回者有描述："那些寻找的人走得畜尽粮绝，疲惫不堪，也没有找到他，直至把皮鞍鞯、皮靴烧着吃了，才得以返回家乡。"① 可见没有相当毅力的人是难于坚持到底的。

乃济在扎什伦布期间跟随很多著名学者刻苦学习佛法，原本想到其他地方继续修炼、深造，但因聆听班禅的劝谕，为宏扬佛法毅然返回到了蒙古地方。他降服山神，穿过荒漠，为当地人灌顶祝福，一路行善施法，虽消除各种灾害而未露锋芒。最终来到呼和浩特。他在呼和浩特先后拜访过周围山洞里修行的 sa chorji（萨朝尔吉）、bogda chagan lam - a（查汗喇嘛）、arigun mergen diyanchi（莫尔根迪延奇）等有成就者，并一直崇敬和供奉他们。不是因为乃济的学问和修行不如他们，没有由此影响他在信徒中的声望。人们很快认识了他的实际能力。有两个例子颇能说明问题：一是他和一个从西藏学成回来精通佛教哲学的蒙古饶迴巴辩经而取胜。二是呼和浩特地区遇到严重干旱，人们请来当地四大著名禅师施行法术而滴水未落，无奈之下再请乃济施法，结果一连下了 7 天大雨。于是他名声大振，可他却远离尘世到深山岩洞修行了 35 年。据说深受他影响，试图弃恶从善的政教界人士越发增多了。

乃济托因宏扬佛法的主要场所在东部蒙古。他曾以精湛的

---

① 金峰主编：《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑，内蒙古文化出版社，1989 年，第 105 页。另外，有关俄罗斯、蒙古、日本等国学者认为瓦其尔达若即乃济托因的观点，请参见拉德那博哈得拉著 诺尔布校注：《札雅班第达传》，内蒙古人民出版社，1990 年，第 77、87 页。

佛教学问征服过翁牛特法术超群的大萨满，显示其巧妙的医术手段使土谢图双目失明的女萨满恢复视力，并且还利用自己的威望和影响号召信徒对东部蒙古长期崇奉的萨满教给予毁灭性打击。这些行为无疑对该地佛教发展起到推波助澜的作用。

我们都知道，自16世纪中叶蒙古阿拉坦汗和西藏宗教领袖锁南嘉措的历史性会晤之后，藏传佛教在内蒙古中西部地区有了长足发展，尤其阿拉坦汗和图孟札萨克图汗制定的法典以及后来《卫拉特法典》的制定，从法律角度支持了佛法传播，保护了僧侣利益，同时也用法律禁止了传统萨满教的流行，禁止男女萨满从事萨满仪式，禁止和烧毁萨满教徒祭祀供奉的心灵崇物翁滚，取而代之的是崇敬和供养佛法僧三宝。总之，自从乃济托因来到东部蒙古，蒙古萨满教的最后阵地便摇摇欲坠了。乃济托因一方面广招徒弟，言传身教，培养宗教人才，另一方面利用施主的供奉修建寺庙，铸造佛像，抄写经卷(抄写甘珠尔经多部送给各地施主)，用具体实践推动了佛法发展。信徒数量猛增，布施数额增加，不分僧俗争相背诵佛经，建寺修佛，人们崇奉佛法的思想和行为一度达到了狂热的程度。

乃济托因作为一个藏传佛教的高僧，在东部蒙古传播佛法期间遵守法规，其以身作则的实际表现几乎是无可挑剔。但是也有使人费解的地方，让我们稍微关注一下。前面已经提到，他给予蒙古古老的萨满教毁灭性的打击，但他本人行为中还有不彻底的一面。比如东蒙古各地奉其指令把形形色色的翁滚集中起来烧毁了，可是，宾都哈屯向乃济请求留下她家祖传的翁滚，他居然同意了。这是个反常的举动。首先使人对他铲除萨满行为的彻底性产生疑惑。再则，他对《阿拉坦汗法典》和《卫拉特法典》“兴佛灭萨满”的条款理应有所了解，其中有：“要烧毁 buge

onggun(萨满翁滚)像,在其位上要供奉佛像"[1],"谁要是看见翁滚就没收它,其主人不给争夺则要罚马"[2],"谁如不火烧翁滚,要毁掉其家。在翁滚的位置上要供奉六手智慧大黑天神像"[3]。他没有按照法典的要求做。

另外我们还知道乃济托因和宾都哈屯之间除了施主和福田关系外,个人间的信任和交往要比他人更深一层。但同样使人疑惑的是,当宾都身患重病派人去呼和浩特请他时,理应马上出发的他却后退说:"我不是大夫不会切脉,我不懂卜卦不能预见,我去了又如何帮助她呢"[4]。我们知道他虽非医生,却有治病的法术,虽非卜卦者,但也能掐会算,有呼风唤雨的本领。然而对宾都哈屯的态度为何变得如此冷淡,这与他一贯风格相违。但他最终还是去了。实际上在乃济托因言行中出现如此矛盾的现象,倒无损于他的形象,因为被信徒赞誉为圣人的他毕竟不是神,他那和常人相似的一面不断显露,也是必然的。该传在有意或无意中多少还是反映了这一点。

乃济托因从西藏奔赴蒙古途中经过家乡,但他是否和家人团聚,见过妻儿没有？文中没有谈到。有趣的是乃济在东部蒙古传播佛法的时候,他的儿子和儿媳找上门来了。对此突如其来的事,乃济托因说:"我是比丘,没有儿子,没有儿子,也就没有

---

① 留金锁:《蒙古史概要》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1985年,第224-225页。

② 道润梯步校注:《卫拉特法典》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1985年,第184页。

③ 固始噶居巴·洛桑泽培著,陈庆英、乌力吉译注:《蒙古佛教史》,天津古籍出版社,1990年,第69页。

④ 金峰主编:《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑,内蒙古文化出版社,1989年,第173页。

儿媳,没有儿媳,也就没有孙子"[1],这样把亲人毫不客气地拒之门外。经他人再三相劝足三天后,他才同意见面,不过还提出了一个条件,让他们夫妇答应削发为信男信女。结果他们就这么做了。对乃济托因来说,想必难以承认自己有家室,这不是他的过错,这是他出家受戒之前的事,但这一点他大概从未向他的信徒和弟子们吐露过。于是,面对意想不到的事突然发生时,不得不表演啼笑皆非的那一幕。被众人赞誉为"尊圣大德"、"活着的佛陀"的他,虽有自豪与得意的虚荣,可同时也难免承受着压抑和束缚,其中甘苦只有他自己心里有数。

藏传佛教格鲁派的戒律严明,禁止僧人娶亲。但违者时有发生,信徒对此很反感,这事曾在乃济身边发生过。在呼和浩特西山的一个来自西藏的修行者就带家室,乃济发现弟子们在背地里议论,于是有天早晨带着弟子到他住处,亲自向西藏修行者叩拜,然后使用法术使修行者腾空而坐,劝弟子说,像这样的圣喇嘛以后不许说三道四,要尊重人家。乃济虽然试图用这种办法向弟子们说明个别高僧虽有家室也能修炼成非凡成就,但他无法解决自己身上的难言之隐,所以他曾向徒弟们含糊其辞地说过"理应暗中信奉的东西,显示得过分明了则对宗教无益,也无利于发展弟子"[2] 之类的话,这大概是对密宗修练而言的。社会充满矛盾,生活在这个社会的僧人也无法摆脱现实。从这个角度考虑,在传记中乃济身上发生的言行不一现象却曲折地反映了他的某些真实面貌。

---

① 金峰主编:《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑,内蒙古文化出版社,1989年,第154页。

② 金峰主编:《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑,内蒙古文化出版社,1989年,第126页。

乃济托因在东部蒙古宏扬佛法僧三宝的过程中，极尽全力满足了僧俗界信徒们的各种要求和愿望。但是在他的言谈举止中偶尔也含有与其身份不符、使人费解和失望的因素，这也多少反映了他的特殊性格。

（一）有一次乃济向满洲太宗汗请安，汗高兴并下令："看来你是个好喇嘛，我把你供奉在这里，为你建筑寺庙"[①]。他回禀："圣主您是天下大汗，我仅是一名小小游方僧，让您供奉，于您的伟大英名不适"[②]，他未听从汗的命令走了。当时他可能不想坐吃现成，他的首选是用游说方式普及教法，有他的道理。但如果听从了太宗汗的命令，得到政府支持，对弘扬佛法和政教并举显然更为有利。他没有考虑这一层是很奇怪的。

（二）察哈尔部阿卜海和硕亲王在家设宴邀请乃济托因，向他敬献供物后请求接受灌顶，对此乃济辞托道："王子公主您们是圣祖成吉思汗黄金家族的后裔，我是一个要饭的和尚，不便于向您们授戒"[③]，说完就走。人们跟在后面反复要求多次，他仍未予理睬。

佛教并没有不许向世俗可汗及其后裔传教、授戒的规定，蒙古可汗诺颜自从元代开始接受西藏喇嘛灌顶和受戒，并把喇嘛当作福田加以供养，几乎成了惯例。众所周知，在甘肃凉州阔端诺颜由贡噶坚赞授戒；在大都元始祖忽必烈和察必哈屯由八思巴授戒，并把他当福田。元末明初一度被割断的这种关系，到明

① 金峰主编：《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑，内蒙古文化出版社，1989年，第137页。

② 金峰主编：《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑，内蒙古文化出版社，1989年，第138页。

③ 金峰主编：《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑，内蒙古文化出版社，1989年，第162页。

代中期由蒙古阿拉坦汗和西藏锁南嘉措在青海的会晤而得到恢复。乃济本人以前给人授戒时从未忌讳过蒙古汗及其后裔。他曾灌顶的喀尔喀却壤宰桑,我们以为是巴图蒙克达延汗后裔,也是属于黄金家族成员。再说,呼和浩特温布洪台吉是阿拉坦汗后裔,无疑也是黄金家族成员,乃济为其灌过顶。为何单对察哈尔和硕亲王另眼相看?难道害怕自己被林丹汗的抗金行为所牵连?他如此前后自相矛盾的做法恐怕不是偶然的。

(三)大清世祖皇帝患病期间,找遍了著名大夫和占卜者,听说蒙古乃济托因的医术非凡,于是就派人找来,并请他授灌顶。乃济说:"皇上是天下大汗,我是四处漂泊一小僧,皇上知我,本应效命,但由我作灌顶仪式,有损于皇上的伟大英名,故不能敬献灌顶"[①]。

乃济托因几次特意强调自己和可汗诺颜之间的区别,不知出于什么原因,反正与其从事的宏扬佛法的行为并不协调。宗教界所提倡的应该是:"得此尊贵的根本灌顶念珠,若能无误地保护眼珠般恪守誓约,善缘者将于此生此身成佛得道,否则经七世或于十六世前终获正觉"[②]。乃济难道从自己传教的经验教训中悟出某些道理,确信那些出身高贵者虽然在表面上接受灌顶,发誓要持守戒律,但在实际利益面前根本无法信守诺言,因而讲了那些托词?还是对那些世俗界的权贵产生了抵触看法,故意采取刁难态度来发泄心中的无明火?终归有原因。然而,乃济托因那种矛盾的心态以及他那固执的行为最终导致自己不能继续在东部蒙古宏扬佛法了。

---

① 金峰主编:《呼和浩特史蒙古文献资料汇编》第六辑,内蒙古文化出版社,1989年,第169页。

② 珠荣嘎译注:《阿勒坦汗传》,呼和浩特,内蒙古人民出版社,1990年,第273页。

总而言之，正如任何事物的变化是不可抗拒的自然法则那样，乃济托因的一生也充满了不可抗拒的变化。随着他的成长，除了学识和修炼成就不断提高之外，他的思想意识、行为准则以及性格特征方面也都发生了变化。《乃济托因传》的作者虽然对这些问题并没有有意识地、系统地加以详细叙述，我们还是能从中看到一些端倪。我们应当感谢作者对乃济托因一生经历的描述，它比较清晰地展现了这个把毕生精力献给传播佛法事业的特定时期历史人物的最本质特征。还应当指出的是，《乃济托因传》所提供的资料价值，已经远远超过了个人传记的范围，所以对它的研究自然也不能只限于佛教文学范围。

关于《彰所知论》及其他

《彰所知论》(shes bya rab tu gsal ba zhes bya ba bzhugs so)是元帝师萨迦派第五祖八思巴为元世祖之公子真金作的,原文被收集在萨迦五祖文集(sa skya gong ma rnam lngavi gsum vbum)八思巴文集(sa skya vphags pa blo gros rgyal mtshan gyi gsum vbum)里。[①] 学术界一般认为该文完稿於 1278 年,由八思巴弟子宣授江淮福建等处释教总统法性三藏弘教佛智大师沙罗巴译成汉文(1306 年前),[②] 后来此译文被收入汉文大藏经小乘论。[③]

这是一部简明扼要地论述佛教对宇宙、人类、万物与世界形成的基本看法以及阐释佛法基本教义的重要典籍。《彰所知论》原文无论对藏文或蒙古文文献的影响都不及汉译文的影响那么大,这一点从汉译文全部或部分被收录入《大藏经》与《佛祖通载》[④],以及被国内外学者所关注并加以评介足以得到证明。

---

① 民族图书馆:《藏文典籍目录》(三),民族出版社,1997 年,第 422 页。

② 王启龙:《八思巴评传》,民族出版社,1998 年,第 248 页。

③ 频伽精舍校刊《大藏经》45 卷,第 3 - 14 页。

④ 念常《佛祖历代通载》第二卷,此处摘录的是原文的第一器世界品全部和第二情世界品的一部分。江苏广陵古籍刻印社出版,1993 年,第 15 - 24 页。

《彰所知论》被藏文《西藏王统记》①、《汉藏史集》② 等 14、15 世纪的文献提及或部分摘录，然而它的整个原文大约在 20 世纪后半叶之后才被西方学者开始知晓。③ 在大家所熟悉的蒙古文文献里直接提及《彰所知论》或引用其中某些内容的似乎没有，然而在学术界把它与《本义必用经》(chihula hereglehui tegus utah－a tu shasdir oroshibai)相提并论或间接谈论它与《蒙古源流》之间关系的情形，则并非鲜为人知。

《本义必用经》是由锡锊图固实主持翻译和编撰而成的一部宣传佛教领袖(略传、传教、结集、部派)、佛教世界观(器世界、情世界)、佛教国家(印度、吐蕃、蒙古)、佛教基本概念(必用之义)的简明扼要的具有教科书性质的佛教典籍。对于该书的编纂或译著问题，学术界大致有三种说法：1. 有人认为《本义必用经》

---

① 《rgyal rabs gsal bavi me long》: se chen rgyal po rgyal sar byon pa yan dang | ston pa mya ngan las vdas pa man la lo sum stong dang nyis brgya lnga bcu nga brgyad | tsandan jo bo bzhengs nas lo sum stong dang lnga brgya song zhes rgyavi deb ther dang | bla ma chos kyi rgyal povi shes bya rab gsal dang mthun par vdug go | p24－25, mi rigs dpe skrun khang1981 lo;《王统世系明鉴》:"薛禅王继王位时，释迦已灭寂三千二百五十八年，距造旃檀觉卧佛像已三千五百年。"以上内容，与汉文史籍的记载与上师法王所著《彰所知论》的记载相同。辽宁民族出版社，1985 年，第 19 页。

② 达仓宗巴·班觉桑布著，陈庆英译：《汉藏史集》，第 337 页上有《彰所知论》上卷摘要。但只包括情世界和器世界的简略内容。西藏人民出版社，1986 年。

③ 王启龙：《八思巴评传》，第 271 页上的注释三云："直到 1958 年，才有完整的藏文版《彰所知论》传到国外；当时萨迦派 nyer thar rtsi 寺的住持索南加措(bsod nams rgya mtsho)飞往境外时所带的一批文献中有此书。但缺一页，是经他背诵补出的。不过，直到 1968 年日本东洋文库出版了《彰所知论》摹本之后，西方学者才开始有机会研究它"。该书 267 页上还有"台湾《佛光大辞典》中册第 2978 页上说'《彰所知论》原为藏文或蒙古文，今已不存。'许明银《西藏佛教史》第 146 页注 20 载，'《彰所知论》，八思巴在 1272 年著，沙罗巴译。现在不存西藏语或蒙古语的原书，只传中译本。'"等记述。民族出版社，1998 年。

是锡锊图固实撰写的;[①] 2. 有人认为《本义必用经》是由锡锊图固实翻译或改写《彰所知论》而成的;[②] 3. 有人认为锡锊图固实在《本义必用经》中为了加强自己的说教而采用了翻译编写他人作品的某些内容。[③] 对于锡锊图固实的生平及其事迹,除了上面提到的学者外,还有符拉基米尔佐夫、海西格、达木丁苏荣、呼日勒巴特尔等国外学者有不同评介。

实际上《本义必用经》的结构,从其内容的排列来看,大致可分五个部分:释迦牟尼传、器世界、情世界、印藏蒙三国早期王统简史、本义必用经的内容。假如把每个部分单独抽出来同相关的藏文典籍加以对照,均能找出完全相同或基本相同的内容,这就是不易分辨该书究竟属于撰著、编著或译著的关键所在。

《蒙古源流》是萨囊彻辰撰写的历史著作,它是17世纪问世的一部重要蒙古文典籍,清代翻译为满文和汉文后,其影响已跨越了民族与国家的界限,较早成为国内外学者阅读、翻译、研究、注释、评介的对象。该书引起专家学者广泛注目的地方,除了其描述数百年蒙古历史发生的变化之外,还在于叙述他们在生息

---

① [蒙古]沙·比拉说:"我们倾向于认为,《本义必用经》是一部完全独立的作品。只要将《本义必用经》同《彰所知论》略加对比,便不难看出这一点。固什·却尔济在其著作中概未提及八思巴喇嘛的著作,绝非偶然。他在《本文必用经》结尾处指出,满珠席礼·固升·锡埒图·却尔济瓦……'译成'是书,'实为撰写而成'"。参见《蒙古史学史》,内蒙古教育出版社,1988年,第167页 。又见乔吉:《蒙古佛教史》说"chihula hereglehui —— 1587 - 1607 on - u hogur - a huhehota yin shiregetu gushi chorji johiyabai"意思是《本义必用经》是由呼和浩特锡锊图固实却尔吉于1587—1607年间撰写的。内蒙古人民出版社1998年,第71页。

② 留金锁:《十三世纪——十七世纪蒙古历史编纂学》云,"tus nom bol pagspa lam - a yin johiyahsan《彰所知论》gedeg nom - un monggol orchigulag - a mun "意思为该书就是八思巴撰《彰所知论》的蒙古文译本。内蒙古人民出版社,1979年,第296页。关于科瓦列夫斯基的观点,参见《蒙古史学史》,第167页。

③ [蒙古]策仁苏德那木:《蒙古佛教文学》上册,乌兰巴托,1997年,第115页。

奋进的过程中吸收睦邻国家与民族不同文化,不断丰富自己的物质世界与精神世界。尤其作者接受佛教观念,使蒙古历史的源头与西域佛国联系起来,并把自己参阅和利用的部分藏汉蒙古文典籍的书名记录下来,诸如此类与众不同的作法更加调动了读者的好奇心。于是,就有学者把《蒙古源流》同西藏的学问联系起来进行考察了。

陈寅恪先生是最早把《蒙古源流》同《彰所知论》联系起来研究的一位大学者。他撰写了一篇题为《彰所知论与蒙古源流》的论文,于 1931 年发表在历史语言研究所集刊上。他认为:“彰所知论者,帝师为忽必烈太子真金所造。其书依仿立世阿毗昙之体,捃摭吐蕃旧译佛藏而成。於佛教之教义固无所发明,然而与蒙古民族以历史之新观念及方法,其影响至深且久。故蒙古源流之作,在元亡之后将三百年,而其书之基本观念及编制体裁,实取之於彰所知论。”他还认为,“而蒙古民族之皈依佛教者,以间接受之于西藏之故,其史书则掇采天竺吐蕃二国之旧载,与其本来近于夫馀鲜卑等民族之感生说,及其所受于高车突厥诸民族之神话,追加而混合之。”[①]并比喻为台塔楼阁之建筑,极为生动。试想倘若有坚实的地基,在它上面无论增添一些什么样的建筑物都不成问题。以此类推,在古老的蒙古精神文化上续接匈奴、突厥、西藏、印度等不同民族和国家的某些精神文化内容,也是无可厚非的。

上引陈寅恪先生的两段话语中,针对《蒙古源流》所说的“基本观念及编制体裁,实取之於彰所知论”的论断,笔者以为有商榷之处外,其余论述则客观准确。实际上所谈论的两本书即《彰所知论》与《蒙古源流》,一个是以阐释佛教基本观念为主,附带

① 《陈寅恪史学论文选集》,上海古籍出版社,1992 年,第 70 - 80 页。

叙述在印藏蒙三地佛法传播的历史；一个是以叙述蒙古历史为主，在此之前，叙述了有关佛教世界观、印藏王统世系之类的内容。后者的基本观念及编制体裁，很难说取自前者。假设作者利用了《彰所知论》，没有理由在全书中或者在他所罗列的参考书目中只字不提它。所以，在没有发现萨囊彻辰使用《彰所知论》的确切证据之前，陈先生的观点也只是一家之推测而已。

然而陈先生的观点对后来学者影响较深，赞许、追随者不乏其人。其中也有在接受他的观点的基础上，做出与事实不相符合的结论者。譬如有人说，“成吉思汗祖先 burde chinu－a 起源于印度西藏的观点最早由八思巴喇嘛提出。八思巴喇嘛的这个观点在《本义必用经》里有记载。”① 还有类似的说法，“《黄金史纲》原书名为《诸汗源流黄金史纲》，无名氏作，成书约在 1604－1627 年间。作者从宗教的立场出发，荒诞地将蒙古族源同印度、土蕃联结起来，盖自帕思巴《彰所知论》以降，蒙古编年史书中主张蒙古源出印藏之说，乃以本书为始。”② 把上面两种说法归纳起来，就可以表述为：八思巴的《彰所知论》是最早提出印藏蒙同一起源的藏文典籍。蒙古文典籍中最早接受这一说法的是《黄金史纲》。

除此之外，也有人认为“《本义必用经》是在八思巴所述的《彰所知论》基础上写成的”，或说“《本义必用经》就是《彰所知论》的蒙译本”③。这些看法均缺少可靠的依据，故不足信。对印藏蒙同一起源说，首先由苏鲁格先生撰文给予反驳，他以八思

---

① 留金锁《十三世纪——十七世纪蒙古历史编纂学》，内蒙古人民出版社，1979 年，第 177 页。

② 朱峰 贾敬颜译：《汉译蒙古黄金史纲》，内蒙古人民出版社，1985 年，第 1 页。

③ 《蒙古史论文选集》（第三辑），呼和浩特市蒙古语文历史学会编印，1983 年，第 502 页。

巴在《彰所知论》中所写到的有关蒙古史的全部原始资料为依据，证明自己的观点，并明确指出："可以看出书中既未追溯蒙古之族源，也未说'藏、蒙同源'"①。

《蒙古源流》的作者是接受并传播印藏蒙古王统为同一血缘关系者之一(有一说法认为蒙古族来源于吐蕃止贡赞布的后裔，即把 burde chinu - a 上溯，是 sha kri、nya kri、bya kri 之一中分流出来的；还有一种说法是把吐蕃族源上溯到印度释迦族后裔——印度一国王的儿子天生与众不同，被装进铜匣弃置恒河，他被藏人救出并被抬举为 gnyav kri bzan bo)。那么萨囊彻辰的看法来自何方？这个问题不难回答。我们浏览一下他在编撰《蒙古源流》过程中主要参考的 7 种书，其中持"同一血缘"说法的至少有两本，它们是《本义必用经》和《大黄册》。《本义必用经》和《彰所知论》都谈到印藏蒙三地早期王统以及佛法传播状况，但是所谈论的王统史，完全各自独立，自成一个体系，相互间是并列的，根本没有说到谁与谁之间有什么血缘关系。没有像某些学者所说那样，她们为同出一个族源，血脉相承。那么又是如何把他们牵扯在一起的呢？从文献本身看，维系三地的惟一纽带在于释迦牟尼圆寂后其教法传到吐蕃和蒙古的具体时间的记载上。虽然《大黄册》记述的印藏蒙三地的王统及其关系与《本义必用经》的记载不同，但是《蒙古源流》实际上接受了《大黄册》的说法。

《彰所知论》汉译本分上下两卷，上卷内容包括器世界品、情世界品，下卷包括道法品、果法品、无为法品共五品。从结构和内容看，的确与《本义必用经》相似，个别地方叙述某些具体内容

---

① 苏鲁格：《"印、藏、蒙同源说"之我见》，内蒙古社会科学 1987 年，第 6 期，第 63 - 67 页。

上具有惊人的一致性，前半部分以及紧接其后叙述印藏蒙古王统的内容也酷似。但还很难说《本义必用经》的这些内容一定是译自《彰所知论》。有一个问题我们必须要注意到：它们共同拥有的关于无情世界和有情世界的构造、度量、年轮，关于人类的出现及其演变、发展等内容，实际上来自同一个资料集——《阿毗昙磨论》[①]。另外，这两本书的后半部分内容相去甚远，也是很明显的。假设一个是另一个的译本，不能出现如此现象。

蒙古文献中确实有把印藏蒙三地佛教关系的密切性升级为血缘关系的记载，从目前所知道的材料来看，最早的记载在《黄金史纲》中。继而采用这种说法的文献还有《黄金史》、《阿萨拉格齐史》、《大黄册》、《蒙古源流》等，它们在有关蒙古族族源说上形成了一个体系，区别于《蒙古秘史》、《阿拉坦汗传》、《十善福白史册》等认为蒙古祖先来自上天（degedu tegri）的另一个体系。《本义必用经》似乎并不属于这两个体系，因为它是直接从成吉思汗起始写的，并没有涉及族源问题。

藏文文献里最早涉及蒙古历史的是《红史》，据其作者交代，撰写汉地和蒙古历史时，分别参考了汉文和蒙古文史书，提到《唐书》与 tobchiyan。我们在此不去管汉地史是如何写的，只谈蒙古史。他写蒙古史时参阅的 tobchiyan，在谈论蒙古族祖先的问题上，据我们推测与《蒙古秘史》同属一个体系。所以步《红史》之后相继问世的藏文《西藏王统记》、《汉藏史集》、《青史》、《新红史》，在记载蒙古史及其祖先来源时，也基本上没有偏离《蒙古秘史》的框架。如果说《彰所知论》开辟了印藏蒙同源说的先河，那么这些藏文文献怎么会毫无所闻呢？八思巴的地位和

---

① 尊者世亲造 三藏法师玄奘奉诏译：《阿毗昙磨论》，详见频伽精舍校刊《大藏经》42 卷。

学问是足以影响藏族学者的，连提及《彰所知论》的萨迦派学者索南坚赞都没有说到印藏蒙同一族源的问题，从反面证实八思巴并非最先提出这一命题者。藏文文献里接受《蒙古源流》所说族源体系的影响，大概从松巴堪布《如意宝树史》开始，追随者也有，如《藏汉蒙历史概论》[①] 就是一例。但它们同样都没有提到《彰所知论》，从另一角度也证明了《彰所知论》在印藏蒙族源问题上并没有打破传统历史文化观念。

综上所述，可得出的简短结论是：八思巴在《彰所知论》中简单地勾勒过印藏蒙三地早期王统的历史轮廓，但并没有提出印藏蒙同源说。《彰所知论》与《本义必用经》是两本独立的作品，《本义必用经》不是《彰所知论》的译文，但是它们的部分资料来源是一致的。《蒙古源流》肯定利用过《本义必用经》，但是并不一定利用过《彰所知论》，所以它们之间的必然关系是值得质疑的。

---

① dbal mang pandi tas brtsams: “rgya bod hor sog gi lo rgyus nyung dur brjod pa byis pa vjug pavi vbab stegs bzhugs so”, zi ling, mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang, lo1990。

《蒙古秘史》中的印藏文化痕迹

《蒙古秘史》在蒙古族文化史上具有独特的地位，无论是使用价值还是研究价值都是无与伦比的。

这部书展现了一个自北方蒙古高原崛起的从事狩猎与游牧的民族，逐步走向亚洲乃至登上世界政治舞台的历史。蒙古人在奋进的过程中，除了不断壮大自己的力量之外，也不断扩充统领疆域的范围，她们起先是通过金、契丹等国家了解中原，通过乃蛮、克烈等部落了解西域、西夏的。后来，随着战线的延伸和占领地域的扩大，吐蕃、印度自然也进入了她们的视线。

一、蒙古人与印藏文化的接触

在《蒙古秘史》中并没有明确记述蒙古与印度、蒙古人与藏人之间直接发生关系，但对对方的称谓已经熟悉而且有明确记载：印度被称为“欣都思”，其旁译只有一个“种”字；对藏人称“脱孛都”，旁译为“西番”。

《蒙古秘史》[①] 261节记载，成吉思派 dorbai dogshin 去征欣都思、巴黑塔惕百姓之间的阿鲁、马鲁、马塔撒里等百姓；264节巴剌追赶 jalaldin soldin、han melig 至欣都思地方，把他们的骆驼和羊掠回来。可见蒙古当时已与印度有接触。260节成吉思汗的三个儿子占 urungechi balgasu 之后，因没给父亲份子而倍受

① 本文主要参考了：巴雅尔《蒙古秘史》，内蒙古人民出版社，1980年；额尔登泰 乌云达赉校勘：《蒙古秘史》，内蒙古人民出版社，1981年。

责怪，于是 honghai、hongdhar、chormhan gurban hurchin（三个带弓箭的人）对其主子说，"将俺如西番狗般使去，天若佑护，将敌人胜了，凡金银匹帛，都将来献。"劝说者既然了解西番的狗，对养狗的西番人也会有一定了解。

《蒙古秘史》还告诉我们，与蒙古有着特殊关系的克烈部首领王罕脱斡邻勒和他弟弟札合敢不曾经在内部发生争斗，王罕失败后，有远走委兀敦、唐兀敦避难的经历。这段悲惨经历为他们了解不同地域不同民族文化提供了某种机会。

有上述前提，蒙古人直接或间接了解印藏文化的可能性已经客观存在了。

二、关于吐蕃文化的痕迹

早已有学者提出《蒙古秘史》中有藏文借词这一观点。

107 节的札合敢不，《亲征录》、《太祖纪》作札阿绀孛。这个人名的语源，显然与藏语"札"（rgya，大国）+ 藏语"绀孛"（mkhan po 师、长）相当。[①] 关于这个名称，《史集》的作者早有较细的解说，"札阿绀孛（jakāmābu）原名客列亦台（k(a)rāitāi）。当唐兀惕人捉住他时，见他十分机灵，便称他为札阿绀孛，即'国家的大异密'；'札阿'意为'国家'，'绀孛'意为'大'。"[②] 可见，札阿绀孛这一名称，当初只是唐兀惕人对一个来自异域他乡者的称谓，但从此这个名称竟然被大家普遍使用，而且取代了他的正式姓名。按照前面的说法，其藏文应当拼写为"rgyal chen po"（大国），似不成人名，所以正确的叫法应当是"rgyal kha mkhan po"（国家的堪布），这样就和蒙语称谓更贴近了。

---

① ［波斯］剌施特《史集》第一卷第二分册，145 页注(3)，商务印书馆，1983 年。

② ［波斯］拉施特《史集》第一卷第一分册，214 页，商务印书馆，1983 年。

蒙古国学者策·达木丁苏荣认为,"唐兀惕"之"唐"为藏文,与指草滩的 thang 字义同。图木尔次仁还认为,《蒙古秘史》中的人名"也客扯连"的"扯连",与藏文"tshe ring"(长寿)同。笔者赞同以上二位学者看法。

还要补充指出的是,《蒙古秘史》中仍有不少人名、地名和部落名称所反映的文化内涵没有被合理地解释清楚。人们尽管已经注意到了其中有来自突厥、阿拉伯、汉语的某些现象,但是对很可能来自梵文和藏语的一些词语还没有充分重视。

让我们举一些具体例子:

有些人名在发音上与藏语相似。如 51 节"忽阑把阿秃儿的子也客扯连,有两个奴婢一名巴歹、一名乞失黎照"。本节所点到的三个人名字,分别可以用藏文表示:tshe ring/cha rin(长寿/宝地)、dpav sde(英雄)、dge bshes legs(吉祥,善友)。与此相似的名称还有:46 节的忙忽台(mang po/go 众多),词根相同,"台"为蒙语,表示雄性副词;49 节禹儿乞(g·yur gyi 水渠)、薛扯/撤察(sa cha 地方)、台出/寨出(bde chu 善水);94 节捌坛(khro ldan 有脾气),与蒙藏《格斯尔》中的人物超同名相同,或者还可叫做(zho ldan 有酸奶);158 节也迪土卜鲁黑(ya lde stobs log 气力颠倒);174 节阿赤黑失仑(na tshogs chu ru 各种珊瑚);185 节台答黑(kha brtags 哈达、礼物);141 节绰纳黑(mchog nag 最黑)等。

有些地名在发音上与藏语相似。257 节成吉思汗(兔年 1219)征战回回时,蒙古大军经过的一个地名为"阿剌亦",这个地方很可能是现在西藏叫"mngav ri 阿里"地区的名称。这次征战中,成吉思汗的儿子拖雷攻克了"亦鲁"、"亦薛不儿坛"、"昔思田"、"出黑扯连"等城市,后者似与藏语"mchog tshe ring"(殊胜的长寿)同。除此,129 节成吉思汗与札木合十三部相战的地方

“答阑 巴勒主惕”的前半部分为蒙语“dalan”(七十),后半部分为藏语“dpal spyod”(善行)。

有些物名不仅在发音上而且在意义上也与藏语非常相似。238节委兀敦亦都兀惕派使臣告诉成吉思汗愿意当他的第五子,并送去礼品。礼品除了金银珠砂外,还有两样东西“纳赤惕”(旁译为金段子/274节译织金)、“答儿答思”(旁译为浑金段子/274节译绣金)。前者与藏语“na bzav chas”(上等服装,敬语)、后者与藏语“dar brags”(绸缎礼品)同,是制作高贵华丽服装的材料,绫罗绸缎自然可当礼品相送。蒙古语称绸缎为:torg－a、durdang、hib、hiling等。

另外,274节窝阔台罕命绰儿马罕,每年从他占领的巴黑塔惕种地方送来绸缎珠宝,和“古主兀 兀儿秃思 阔勒 温都儿 脱必察兀惕”(颈项长每脚高西马),为有生命的礼物。此处指的所谓西马“脱必察兀惕”,实际上就是藏语“rta mchog”,指上等马。关于此马,《阿勒坦汗传》也有记载,譬如阿勒坦汗向达赖喇嘛及其随从高僧布施的财产中,提到“鞴有金鞍嚼的阿尔古玛克、托木察克马”[①]。珠荣嘎先生把“阿尔古玛克、托木察克马”都说是西域产的良马。在该书215、249、268节诗行中这两个词一直相伴在一起,如果它们都指西域良马,写一个就足已,为何偏要两个写在一起?笔者以为前者可能是西域名马的特指(88节单独出现),而后者只是对它的一个注解,是泛指的良马,其出

① 珠荣嘎译注:《阿勒坦汗传》,内蒙古人民出版社,1991年,第116页。另外,《华夷译语鸟兽门》,明洪武二十二年出版,上有“西马”条,其译语为:呵罗捏抹邻,而《鞑靼译语鸟兽门》的“西马”条,译语则成了:阿儿兀麻。(详见贾敬颜 朱风合编《蒙古译语 女真译语汇编》,天津古籍出版社,1990年,第65、101页)从两种不同记载看,“阿儿兀麻”与维吾尔和蒙古语中指中东纯种马的“阿尔古玛克”(argumag)一词发音相近,“呵罗捏”指的是出产此马的方位。

产地不一定在西域。

与宗教信仰尤其与佛教有关的个别词也出现于《蒙古秘史》。如207节有一句“年都忽秃黑 孛勒周 迓步罢”(旁译:福神做着行了也。节译没译出)。231节也提到此福神“额迭 秃绵客失克帖泥 米纳 年都儿惕 忽秃黑客额周 兀鲁兀阿黑都挨”(旁译:这万户卫的行我的福神说着不有者么。节译为:休教怀怨,福神般看着。)从译文看出福神的“福”是“忽秃黑”的对译,那么“神”字就是“年都/年都兀惕”的对译了。“福”译“忽秃黑”没有疑义,可学者们把“年都/年都兀惕”还原的蒙文却各不相同,有写 nandu 的,有写 namdug - ud/nandugud 的,这说明该词的发音还未固定下来,仍带着外来词的某些特征。笔者以为它与藏文“rnam rtog ”(分别)、“nam mkhavi tog”(上天、太阳)、“gnyan”(年神)等藏传佛教用语有一定关系。再者,267节,唐兀惕首领不儿罕拜见成吉思汗时,敬献的礼品中有9个“金佛”,原文为“阿勒坛 速蔑思”,直译应当是金寺院。为何把寺院译成佛,难道曾经真有过以佛像代表寺庙的说法?不过,蒙古人通过西夏人更进一步了解到佛法,却是事实。

此外,《蒙古秘史》中还有一些特殊词语,或没有旁译或旁译不统一,因而导致句义含混不清。对此类词,若以藏文解释,就能够解释得通。例如53节“都蛙 锁豁儿”旁译为名,“锁豁儿”是蒙语,意思是瞎子。“都蛙”的意思不确定,有学者认为双目失明,有学者与神话与民间故事中的独眼巨兽联系起来加以思考,认为是额中有一只眼睛者。① 该词发音与藏文“do”(用阿力噶力字母转写成蒙文则是:dowa)相似,指双、一对、两个。倘若这个看法成立,“都蛙 锁豁儿”就是双目失明者的意思。《蒙古秘

① 策仁苏德诺姆译注:《蒙古秘史》,民族出版社,1993年,第274页。

史》对独眼者,另有表示之词,如152节,当流浪者王罕经委兀、唐兀来帖木真住处时,带了匹一只眼的瞎马,即"合黑察 锁豁儿合里温 秣骊秃"(旁译:独瞎 黑鬃尾黄 马有的)。此处"独瞎"有双关之意,表明只有一匹一只眼的马。所以,"合黑察"指一或独,"都蛙"指二或双,不能相混。22节"塔 秃合仑 塔奔木速惕"中"秃合仑"(恰才)与藏文"do gar"发音和意思完全一致。还有一个接近此意的词,169节译为"阿剌黑赤惕说'你那泛滥语言莫说……'"中的"泛滥"二字,即原文"迭列篾",这一翻译显然不确切,"迭列篾"与藏文"da lam"音近,其意为刚才、恰才,只有这个意思才能准确反映当时语言环境里谈论的内涵,阿剌黑赤惕说的应当是"你莫说刚才的话"。115节译"帖木真、王罕、札木合三个相合着,将蔑儿乞惕达达房子推倒了",这里的"达达房子",原文是"绰儿罕 格儿",没有旁译。对此学者有种种推测,笔者猜测它与藏文(mchor khang/vphyor khang 美丽的帐房)一词有关。

三、印度文化的痕迹

据《草原帝国》[①] 的作者说,成吉思汗西征回回之前,派往花剌子模的蒙古商队中就有印度人,可见印度人和蒙古人在一定范围内早有接触了。所以,双方彼此交换一些常用词语就有可能。当我们对《蒙古秘史》中有些词语无法确定其渊源的时候,暂时放弃完全从古蒙古语或突厥语中寻根的传统思维模式,根据它的发音及有无旁译之类个别特征,从梵文或藏文的角度加以思考,或许能够获得意外的启示。譬如:102节出现的人名"塔儿麻剌",就与梵文(dharma 正法)或与藏文(dar ma lags 盛

① [法]勒内·格鲁塞著 蓝琪译:《草原帝国》,商务印书馆,1998年,第304页。

壮年)相近;120 节出现的人名"巴剌",可从梵文(bvala/bvalva 青年/处女)或从藏文(dpal 吉祥)给予解释。

此外,以下几个复合名称的一部分是可以用梵文给予说明的:129 节加入札木合十三部的亦乞列薛种人"木惕客 脱塔黑","木惕客"为梵文珠子;141 节参与抬举札木合为普皇帝的诸部成员之一亦乞列薛种人"土格 马合","马合"很可能就是梵文表示"大"的"摩诃";152 节王罕部中有一个叫"阿勒屯 阿修黑"的人,其名称的后半部分与古印度著名法王"阿育"(ashoka)的名称相同;265 节唐兀惕首领不儿罕之弟名"阿沙 敢不",前半部分"阿沙"为梵文的"菩提"或"圣马"。有词典解释"a shva ratna,rta mchog rin po che"为"马宝,转轮王七宝之一"[①]。

另外,在《蒙古秘史》31、141、155、189、254、265 节中出现的"马合"一词,旁译分别为:"知"(节译为不知)、人名、"不知"、"莫不"(节译缺)、"莫"(节译缺),"且"(旁译似先)等多种,莫衷一是。依笔者看,它们分别属于两种情况,一种表示梵文的"大",另一种表示藏文的"不知",具体用法要看语言环境和上下文内容而定。例如 254 节,拙赤起身将察阿歹衣领揪住说:"父亲不曾分拣,你敢如此说! 你除刚硬再有何技能?"这句话的原文和旁译意思不甚明确,关键是如何理解"马合",我们把它看成梵文的"摩诃"即"大",整句意思就一目了然了。试看原文"gagcha hechegu ber eyen mah - a ulegu le chi ",译成"你只有以强暴大胜于别人"。141 节是人名,有"摩诃"之意。其余的 31、155、189、265 节,均以藏语"不知"来理解为益。

除了上述各种词语外,在描述个别征战与争执场面的技巧上,也有借鉴印藏宗教文学作品中某些表现手法的痕迹。以例

---

① 《格西曲扎藏文辞典》,民族出版社,1981 年,第 966 页。

为证:199节成吉思汗命令速别额台追赶蔑儿乞敦忽都、合勒、赤剌温时,告诫说:“他与咱厮杀,败着出去了。如带套竿的野马,中箭的鹿一般。有翅飞上天呵,你做海青拿下来!似鼠钻入地呵,你做铁锹掘出来!如鱼走入海呵,你做网捞出来!”这种敌对双方在特定环境下,当一方为了保存性命而变换自己形象时,另一方也随即变换形象,变得比对方更强大,如此轮换改变形象的神话母体,在印藏宗教文学中司空见惯。在据说大约公元2世纪就已流传的一部印度故事集《尸语故事》[①] 中,我们就能读到类似变换形象母体的故事。

214节塔塔仑(鞑靼)合儿吉勒失剌企图暗算五岁的拖雷,正要动手之时,阿勒塔泥夫人闻声赶来,抓住合儿吉勒失剌的手,并打掉其手里的刀。此时,正在帐房后面杀牛的哲台、者勒蔑二人也闻声赶来,杀死了合儿吉勒失剌。然后他们三人开始争夺起除害之头功来了。这种争夺战功的故事母体,我们还能从源于雪域藏区的《格斯尔汗传》[②] 里读到。

总之,《蒙古秘史》所包容的文化内涵是极其丰富的,其中显然也有印藏文化的痕迹。

---

① 《尸语故事》,也称《喜地呼尔》,内蒙古人民出版社,1957年,第2-4页。与类似变换形象母题有关的研讨,非常感谢日本早稻田大学吉田顺一教授曾给笔者提供一条信息:护 雅夫先生在“元朝秘史”一文中,讲述了当速别额台出征时成吉思汗告诫之言,同基督教和突厥传说中的某些记载颇为相似,待日后研究中吸收。

② 《格斯尔的故事》(下册)内蒙古人民出版社,1955年,第45-46页。详见《喜地呼尔》,内蒙古人民出版社,1957年,第11页。

后 记

我从上个世纪80年代开始,对古老的雪域藏族和草原蒙古族在历史、文化、宗教等诸多领域里所建立的极为特殊而密切的交往产生了浓厚的兴趣。于是,对于他们贤哲撰写和先民流布的文献资料、文化遗产加以关注,多了一些思考。每每有所悟,不嫌自己愚笨,写下一些文字,试图加深认识。日积月累,便有了《蒙藏文化关系研究》这本书的雏形。

本书共收录了25篇独立文章,据其内在联系又把它们分别安置在引言、文字、文学、文献、文化等5个篇目中。这些文章有些以蒙文、有些以汉文拟稿,并先后发表过,还有一些则是第一次发表。无论是发表过的还是没有发表过的,当把它们汇集成册时,统统作了较大修改。不过,在蒙文的汉译和直接用汉文撰写的过程中,限于本人水准,仍不免有错谬,望贤者不吝赐教。

感谢我申报的《蒙藏文化关系研究》这一课题,被列为中央民族大学“十五”科研规划项目并得到出版资助。感谢中国藏学出版社又把它列入《现代藏学文库》系列之内统一装帧出版。尤为铭记的是,藏学出版社还特意邀请专家对拙著进行评审并派

资深编辑加工润色，着实使我对它的面世信心倍增。这本在非常时期得到非常关照的书，将承载着众人辛勤劳动到达读者手中。对于笔者而言，这是一件值得欣慰的事。

乌力吉巴雅尔

于癸未秋



责任编辑＼李烨＼封面设计＼李建雄＼版式设计＼天朗

